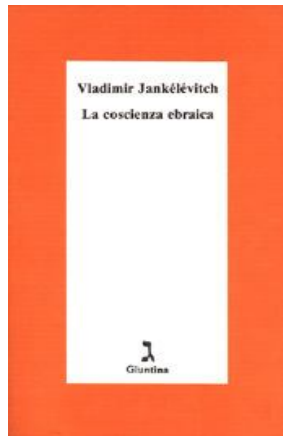


Vladimir Jankélévitch
LA COSCIENZA EBRAICA



«...è inutile banalizzare l'antisemitismo. In rapporto a noi stessi innanzitutto: è all'infinito che il popolo ebraico è definibile; il che non è che un altro modo per dichiararlo indefinibile, dal momento che l'idea di definizione implica quella di finitezza. E poi nel rapporto che ci lega al non ebreo. Nei suoi sentimenti nei nostri confronti c'è qualcosa di specifico, d'essenziale relativamente ai sentimenti dell'uomo per l'uomo. A tal punto che se gli ebrei non esistessero, si sarebbe dovuto inventarli; si sarebbe dovuto fabbricare un popolo misterioso e disseminato come siamo noi, nei confronti nel quale l'uomo potesse avere dei sentimenti che non assomigliano ad altri, che non si lasciano banalizzare e che sussisteranno fino alla fine dei tempi».



Vladimir Jankélévitch

La coscienza ebraica

Traduzione di Daniel Vogelmann

Giuntina

Copyright © 1986 Editrice La Giuntina,
Via Ricasoli 26, Firenze

ISBN 88-85943-25-X

Seconda edizione, 1995

Questi testi di Vladimir Jankélévitch, insieme ad altri qui non pubblicati, sono apparsi per la prima volta riuniti in un solo volume nel 1984 presso l'Édition du Seuil di Parigi.

Titolo originale della raccolta: *Sources*,

Titolo originale della selezione: «*Ressembler, dissembler (la conscience juive)*».

Diamo qui di seguito la bibliografia cronologica, curata da Francoise Schwab, con i relativi copyright.

«Le judaïsme, problème intérieur», allocuzione pronunciata al 1° Colloquio degli intellettuali ebrei di lingua francese (1957), in *la Conscience juive. Données et débats*, PUF, Paris 1963, pp. 54-62.

«La conscience juive et la contradiction», allocuzione pronunciata all'8a assemblea generale del FSJU, *l'Arche*, maggio 1957.

«L'espérance et la fin des temps», allocuzione pronunciata al 4° Colloquio degli intellettuali ebrei di lingua francese (1961), in *la Conscience juive face à l'histoire*, PUF, Paris 1965, pp. 7-21.

«Ressembler, dissembler», allocuzione pronunciata al 6° Colloquio degli intellettuali ebrei di lingua francese, 11 ottobre 1964, in *Tentations et Actions de la conscience juive*, idem 1971, pp. 17-34.

«Un État comme les autres?», allocuzione pronunciata al 7° Colloquio degli intellettuali ebrei di lingua francese, 24 ottobre 1965, in *Israel dans la conscience juive*, idem 1971, pp. 15-24.

«Proche et lointaine... la femme», allocuzione pronunciata al 12° Colloquio degli intellettuali ebrei di lingua francese, 15 ottobre 1972, in *l'Autre dans la conscience juive*, idem 1973, pp. 159-63.

LA COSCIENZA EBRAICA

L'ebraismo, problema interiore

A dire il vero, il viaggio che ho appena compiuto in Israele non ha apportato soluzioni a questo problema interiore: lo ha al contrario reso più acuto, nel senso che ci costringe a opzioni più urgenti. Ha creato uno stato di tensione ancora maggiore fra le contraddizioni che porto in me, perché l'esistenza temporale, secolare, di Israele in quanto Stato esistente sulla superficie della terra rende più acuto il dilemma, più acuta l'alternativa che ciascuno di noi porta in se stesso. Gli israeliani non muovono rimproveri a nessuno. Per loro, c'è una soluzione in atto ai problemi che noi ci poniamo. Andare a parlare delle oscurità di Kierkegaard, di Kafka o di Proust in un kibbutz del Neghev sarebbe un po' come andare a parlare in un kolchoz russo dei problemi di Aliosha Karamazov o di ogni altro eroe della letteratura russa alle prese con questioni metafisiche. Questi problemi hanno qualcosa di vagamente derisorio.

C'è, allo stesso tempo, una realtà che abbiamo visto sul posto e alla quale ci sentiamo relativamente estranei e una protesta interiore che esclude ogni velleità di rinnegamento. E c'è ancora qualcosa di più sottile, fatti che niente cancella, né la carta bollata, né la conversione. Non basta, per cessare di essere ebrei, che ci si converta. Non basta, per cessare di essere un ebreo russo, essere naturalizzato francese. Il fatto di essere ebrei è un fatto che non si cancella né con la naturalizzazione né con la conversione. Come definire

qualcosa la cui essenza è quella di essere indefinibile? C'è una virtù d'alibi, una alterità costituzionale che è propria degli ebrei. Questa caratteristica inassegnabile che ha un ebreo di non essere mai assolutamente presente, ma di essere sempre assente per un lato, questa caratteristica non è niente di stabile, né di oggettivo, come ricordava Jérôme Lindon in uno scritto recente. C'è in noi una inevidente evidenza che non siamo in grado di negare. E' questa alterità che bisogna cercare di rendere presente qui. Certamente ogni uomo è altro da se stesso, e non è uomo, in realtà, che per questa possibilità che ha di essere fuori di sé e al di là di sé. Di non poter stare nella sua definizione, di superare sempre il suo presente attuale. Ma l'uomo ebreo è due volte assente da se stesso e in questo si potrebbe dire che è uomo per eccellenza. Che è due volte uomo. Due volte più umano di un altro uomo per questa facoltà di essere assente da se stesso e di essere un altro da sé. L'uomo non è uomo se non perché diviene senza sosta ciò che è e perché è di conseguenza senza sosta un altro. Ma c'è nel fatto di essere ebrei una quantità supplementare di alterità che risiede nel fatto di sottrarsi a ogni definizione. Noi, che rivendichiamo il nostro ebraismo, che tentiamo di ritrovarlo in noi nella sua dimensione essenziale, noi protestiamo quando veniamo definiti per questa nostra qualità di ebrei, e riteniamo che sia una delle caratteristiche dell'antisemitismo quella di considerare l'ebreo in quanto ebreo e di non volerlo considerare che in quanto tale. E' una delle caratteristiche dell'antisemitismo quella di voler rinchiudere l'ebreo nella sua limitatezza ebraica, di non definirlo che per questa qualità - che tuttavia noi rivendichiamo. Com'è che gli antisemiti, che, dopotutto, sono completamente d'accordo con noi nel rinchiuderci nell'ebraismo, ignorano così profondamente l'essenza dell'ebraismo? Dovrebbero essere i nostri migliori amici! In questo senso Hitler sarebbe un benefattore del popolo

ebraico: ha permesso a molti di noi di prendere coscienza del proprio ebraismo! E tuttavia gli antisemiti sono profondamente, sottilmente, machiavellicamente, diciamo diabolicamente antisemiti, nel senso che ci negano la caratteristica essenziale dello spirito ebraico che è quella di non essere soltanto ebrei, di essere anche un altro da sé. Ciò che ci negano gli antisemiti è di non essere soltanto noi stessi. La loro sottigliezza machiavellica è nella chiusura dell'ebreo. Ma, d'altra parte, se accettare come nostra unica definizione la qualità di ebreo è la caratteristica dell'antisemita, non tenerne affatto conto, fare come se «ciò non esistesse», fare «come se niente fosse», passare sotto silenzio per pudore o per semplice omissione questa qualità di ebreo è nondimeno far torto alla verità. E' accontentarsi di una verità mutilata. Pudore ingiustificabile, o pura e semplice menzogna! Non bisogna negare l'evidenza. Vi è qui un conflitto o, come dice Jean Wahl, una tensione fra due elementi contraddittori. Il conflitto dipende da un in-più inassegnabile (con un trattino fra in e più), da una evidenza inevidente che non ha esistenza giuridica e che tuttavia è parte integrante del nostro essere e della nostra natura. Due verità incomplete ci rimandano indefinitamente dall'una all'altra. Il fatto che siamo ebrei comporta alcuni segni differenziali, ma il fatto che siamo qualcosa d'altro da ciò è ancora più importante; e non tenerne conto, chiuderci in una definizione preliminare, è mentire alla nostra essenza. Questo in-più inconfessabile e non giuridico, che oltrepassa ogni definizione, e che è come la parte più profonda del nostro essere, non lo si può chiamare che mistico. E' un imponderabile, un impalpabile che non dipende dalla religione, che molti non praticano, né dalla razza, di cui neghiamo l'esistenza, e neanche dalla nazionalità. E' una profondità che impedisce all'ebreo di essere un uomo puro, nel senso chimico della parola puro (come si direbbe un

francese puro, un russo puro). Una differenza segreta ci impedisce di appartenere interamente alla nostra categoria, senza riserve. Anche coloro fra di noi che ignorano tutto dell'ebraismo non possono senza un certo umorismo considerarsi come dei francesi indiscernibili dagli altri, né integrarsi senza riserve (o senza suscitare riserve!) nell'ambiente in cui vivono. Questa profondità è innanzitutto una certa complicazione dello stato civile, qualcosa a prima vista di sospetto e di ambiguo. Quando si tratta di un francese della Dordogna, si può scavare quanto si vuole, e si troverà sempre la Francia, antenati di Francia, e ancora la Francia. Per l'ebreo c'è qualcos'altro. Durante la guerra avevamo più di una carta d'identità. Due. A volte tre. C'era la vera carta, c'era quella falsa. A volte la vera-falsa e la falsa-falsa. Tre livelli sovrapposti, due identità clandestine, di cui una più clandestina dell'altra. Ma naturalmente ciò non dipendeva dal nostro essere, ma dalle circostanze fortuite nelle quali la guerra ci aveva posto. La nostra complicazione fondamentale è più sottile. Essa non risiede neanche nel fatto di aver fatto qualcosa, come per esempio le complicazioni di una fedina penale. Ecco un uomo qualunque che passeggia tranquillamente per la strada con una carta d'identità in regola; e un bel giorno si viene a sapere che ha la fedina penale sporca. Ma è a causa dei suoi atti, di un crimine che ha commesso. La complicazione viene dal «fare». Per l'ebreo, la complicazione non viene dal «fare», ma dall'«essere». E' una complicazione del suo essere che gli impedisce di essere integralmente, voglio dire al cento per cento, francese o russo, o perfino israeliano, e che crea in lui questa complessità, questa «impurità» supplementare.

Vissuta dal di dentro, questa complicazione - questo impalpabile, questa evidenza inevidente - è vissuta come una difficoltà supplementare d'essere. Si obietterà che non c'è alcuna difficoltà a essere, che è una cosa semplicissima, più

semplice che respirare o dormire. Essere è il solo verbo che non comporta alcuno sforzo, alcuna difficoltà. E' ciò che noi dividiamo con gli animali e i vegetali, con i cani, i gatti e gli ortaggi. Quando parliamo di una difficoltà d'essere, non intendiamo l'essere, ma i modi dell'essere, i modi d'essere. E il modo che ha l'ebreo d'essere è più arduo, più scabroso, più aspro di un altro. Più difficoltoso nel senso che là dove non ci sono difficoltà per nessuno, capita che ce ne siano per l'ebreo, e là dove ci sono difficoltà per tutti, ebbene, le difficoltà dell'ebreo sono ancora più grandi.

Questo qualcosa d'impalpabile si lascia dunque afferrare dapprima nelle difficoltà che viviamo. E' un non so che che aumenta la difficoltà d'essere. Fra di noi, potremmo paragonarci a dei malati. E' il terreno che è cattivo. In uno stato di salute precaria, un raffreddore è più grave di quando la diatesi è buona. Lo stesso quando si è ebrei: le complicazioni che possono sopravvenire sono più gravi; le «malattie» sono affette per noi da un coefficiente di aggravamento. E di tutti i mali, uno dei più acuti, uno dei più gravi, e che, di conseguenza, costituisce una buona pietra di paragone; un logico direbbe che è una controprova, è la guerra. Ma la guerra è un male per tutti. Un male universale che colpisce ciecamente tutti gli uomini. E questo male universale, doloroso per tutti gli uomini, si rivela specialmente doloroso per gli ebrei. Non occorre che vi ricordi le «difficoltà speciali» che abbiamo incontrato; questi ricordi appena evocati risorgono per ciascuno di noi. E la Resistenza stessa era più difficile per gli ebrei che per gli altri, perché, prima di poter servire il proprio paese, un ebreo era costretto a impiegare molta ingegnosità e molti sforzi per mettersi in uno stato di sicurezza relativa, per mettere i suoi al sicuro. A volte erano necessari tanti sforzi che non restava più niente per i compiti positivi. I nostri amici non ebrei, non avendo questa diatesi scabrosa né precauzioni supplementari

da prendere, potevano dedicarsi a un lavoro più immediatamente fecondo del nostro. Il nostro terreno è dunque ipotecato. Si direbbe, in un linguaggio teologico (che non è il mio), che siamo segnati da una fatalità o da una specie di maledizione. Un uomo maledetto è in effetti malato fin dall'inizio, ma di una malattia a priori. Come il peccato originale. L'ebreo ha una malattia a priori, un handicap iniziale. Ce l'ha prima di qualunque contatto. E' nato malato. Questa complicazione ci appare come una seconda colpa ereditaria. Non una colpa commessa, non un peccato d'omissione, ma una tara ontologica, una seconda caduta senza peccato.

Non è inutile ricordarlo: noi siamo colpiti per ciò che siamo, anche quando, peraltro, siamo tentati di rinnegare il nostro essere. Non è neanche a causa del colore della nostra pelle: è identica a quella dei popoli maggioritari fra i quali viviamo. E' il nostro essere che è in questione, e non il nostro fare né la nostra apparenza. L'odio che l'ebreo suscita, così come la difficoltà di cui è portatore, a prescindere dal fatto che questa difficoltà venga o non venga accettata, dipende da questa complicazione ontologica. Gli avvenimenti della guerra sono stati per molti ebrei che non si consideravano ebrei la rivelazione del loro ebraismo. Essi l'avevano sempre negato, e questo essere fondamentale che portavano in se stessi gli è stato improvvisamente rivelato.

Ci si può stupire se questa complicazione così ambigua, così impalpabile e indefinibile, è oggetto nel nostro cuore di sentimenti che sembrano essi stessi ambigui, ambivalenti, equivoci? Ci si può stupire se una complicazione controversa genera sentimenti controversi? Questa ambivalenza, che proviamo rispetto alla nostra difficoltà, è contemporaneamente desiderio di cancellare la differenza e desiderio di conservarla. C'è un desiderio oscuro in ciascuno di noi di livellare, di negare questa differenza, e un desiderio

di preservarla come un fiore raro, come una pianta preziosa che dovremmo coltivare in noi. Vogliamo assomigliare a tutti gli altri, e salvaguardare questa pericolosa originalità che è la nostra e nella quale risiede forse la nostra dignità. Desiderare allo stesso tempo essere lo stesso e un altro è una caratteristica universalmente umana. Ogni uomo è dapprima se stesso e diviene continuamente altro per il divenire che lo altera. Ma nell'ebreo, non è soltanto il divenire comune a tutti gli uomini che fa dello stesso un altro, è lo stesso che, nello stesso momento, desidera contemporaneamente essere lo stesso come gli altri e un altro da tutti gli altri, e si immerge nello stesso tempo in questa doppia ricerca.

E naturalmente ciò ci procura parecchi rimproveri. La contraddizione di cui siamo portatori ci fa sospettare di doppio gioco; siamo accusati di cercare tutti i vantaggi allo stesso tempo, di cumulare gli incompatibili, di mangiare in due piatti. E ciò genera numerosi malintesi; è, per esempio, il caso delle società comuniste nelle democrazie popolari. E questo malinteso, se non è giustificato, è logico: com'è possibile che, in una società che vuole l'uguaglianza di tutti gli uomini e il cui fine è l'umanesimo - l'uomo in quanto tale, indipendentemente dal suo avere, l'uomo nel suo essere più essenziale -, com'è possibile che una certa categoria di uomini non si accontenti di questo ideale, rifiuti di sottomettersi, di lasciarsi circoscrivere da esso? Come capire, in una società comunista, che degli uomini vogliano in più essere ebrei? Vi sono qui due escatologie, due messianismi che si affrontano, e questo malcontento dell'ebreo ha qualcosa di paradossale. L'ebreo sarebbe il solo che, di fronte all'omaggio reso all'uomo in quanto uomo in una società senza alienazione, resterebbe insoddisfatto. Ma all'interno di questo paradosso e del malinteso che ne deriva si scoprirebbe una dimensione più profonda e più metafisica, un bisogno che anche l'idea di doppia nazionalità non saprebbe colmare.

Può capitare che un uomo abbia due nazionalità, i giuristi lo sanno. Ma quando si tratta di un ebreo, è in questione tutt'altra cosa. Essere contemporaneamente francesi ed ebrei deriva da una esigenza infinitamente più pericolosa. Non vuol dire appartenere contemporaneamente allo Stato francese e allo Stato d'Israele, considerato come uno Stato fra altri: questo, a rigore, si potrebbe concepire. L'ebraismo complica tutto. L'ebraismo è un'idea, un al di là sovranaturale, una esigenza irragionevole, e che concerne tutto l'essere. Stando così le cose, posso ancora essere francese oltre il piano dei doveri quotidiani, il quale non deve essere messo in discussione? Non troverei ancora la calma se mi si accordasse la «doppia nazionalità», se mi si permettesse di essere entrambe le cose contemporaneamente. L'idea di ebreo francese o di francese di confessione israelita è un'idea riposante, e io invidio la serenità che procura; ma non la si può ammettere che a condizione di non approfondirla. Certo, uscendo di qui, continuerò a incarnare questa finzione, a portarla in me allo scopo di poter vivere e circolare per la strada fra gli altri, fra i miei amici maggioritari e fra coloro che non sono miei amici. Ma ciò che bisogna comprendere adesso è il lato positivo di questo inventario, che finora appare abbastanza inquietante e piuttosto negativo.

Dovunque siano e innanzitutto nel paese dove vivono, gli ebrei incarnano questo principio d'«altro». Noi abbiamo cercato di definire questo «in-più» come alibi e alterità, come rifiuto di lasciarci circoscrivere in una definizione. In questo senso gli ebrei sono o dovrebbero essere per gli altri essi stessi l'apertura sull'alterità. Essendo loro stessi altri da se stessi, sono per coloro che non sono che se stessi - e che possono così facilmente fossilizzarsi, isolarsi nel loro guscio - un invito al superamento, rappresentano un principio fecondo d'apertura e di movimento; hanno per funzione, in particolare, di risvegliare dovunque l'interesse per lo

straniero. Dovunque si trovi, difatti, l'ebreo ha gli occhi voltati altrove, si interessa d'altro. Questo interesse per lo straniero gli è così naturale che si arriva a rimproverare all'ebreo il suo cosmopolitismo, senza capire che esso è proprio ciò che preserva ogni uomo dal provincialismo della Città chiusa. Questi ebrei che suscitano inquietudine rappresentano insomma l'apertura della Città. Essi incarnano la «mobilitazione» dell'immobile o, meglio ancora, la mozione, perché è qui l'urto che è all'origine del movimento. Gli ebrei, che sono per se stessi il movimento, che sfuggono a se stessi, sono rispetto alle nazioni la mozione che inquieta, ma che allo stesso tempo mantiene gli uomini in questa mobilità vitale, essenziale alla condizione umana.

Questa caratteristica - e questo è il rovescio della nostra particolarità indefinibile - ha per contraccolpo l'ossessione, anch'essa un po' mistica, dell'antisemita. E l'antisemitismo diviene a sua volta per l'ebreo più che una ossessione: è una ragione di perplessità continua. Mi è stata richiesta recentemente una conferenza sull'antisemitismo e la musica. Un gruppo di studenti ebrei si rivolgeva a me perché parlassi loro dell'antisemitismo di Richard Wagner. Non era la musica ma l'antisemitismo a interessare questi giovani ebrei purtuttavia emancipati, e tutti sostenitori della pienezza vitale dello Stato d'Israele. Questa conferenza l'ho rifiutata, essendo l'antisemitismo un terreno pieno di miasmi e di evocazioni dolorose. C'è nell'antisemitismo qualcosa che ha un grande ruolo nel nostro essere, innanzitutto ci serve a definirci negativamente, come i mistici definiscono il loro Dio negli approcci della teologia negativa. L'antisemitismo è in un certo senso la psicologia o la filosofia apofatica, e cioè negativa, degli ebrei che non possono definirsi positivamente. E d'altra parte ciò spiega come l'antisemitismo stesso, negli antisemiti, abbia questo carattere impalpabile, irrazionale, passionale e anche, a suo modo, e cioè mistico, un po'

contraddittorio. L'antisemitismo è mistico, e la nostra tendenza, come quella dei marxisti, del resto, è di banalizzarlo. E' una scelta tranquillizzante quella di considerarlo come un caso particolare di razzismo o di colonialismo. Fra i vari modi che un uomo ha di odiare un uomo, ce ne sono di più banali. Si vorrebbe banalizzare questo complesso unico, presentare l'antisemitismo come una semplice diversione del capitalismo che designa un popolo «privilegiato», un popolo espiatorio per portare il peso dell'ingiustizia e scaricare così della sua responsabilità il capitale stesso; e si capisce facilmente che il marxismo, nemico di ogni magia, di ogni interpretazione teologica della storia, di ogni idea di maledizione o di benedizione, tenda a vedere nell'antisemitismo solo una diversione di questo tipo. Ma vuol dire non capire niente del nostro caso, della nostra problematica, per impiegare una parola di moda, fare entrare l'ebreo in una categoria generale dove si troverebbero anche gli arabi, i negri, i cabili o altri. Anche se ci sono problemi comuni, vuol dire non capire niente considerare l'antisemitismo come una forma banale o una semplice specificazione del colonialismo.

Mi si comprenda bene: non dico questo in virtù di una preoccupazione aristocratica di distinguerci dagli altri popoli. Il privilegio rivendicato è doloroso, pesante da portare. Non è un privilegio nobiliare; anche se forse, psicoanalizzandoci, si troverebbe in fondo al nostro cuore una rivendicazione di questo genere. Ma ci sono differenze fondamentali. Nel nostro caso, almeno fino alla creazione dello Stato d'Israele, non si trattava di un popolo ben definito, di masse etniche raccolte e organizzate, si trattava di un popolo disperso fra le nazioni, dovunque minoritario, che viveva secondo il principio della disseminazione. L'antisemitismo non è questo sentimento di superiorità che prova il razzista bianco per popoli che suppone inferiori, e cioè per popoli che egli vuole,

nel suo odio, considerare tali. Si tratta di un complesso - complicato come tutti i complessi - nel quale entrano allo stesso tempo un sentimento di superiorità e un sentimento di inferiorità. Il sentimento di superiorità è un complesso solo perché include un sentimento di inferiorità. E il sentimento di superiorità del non ebreo nei riguardi dell'ebreo è un complesso solo perché il disprezzo maschera qui un segreto sentimento di inferiorità, una segreta gelosia per questa cosa insolita di cui siamo portatori, questo qualcosa d'impalpabile e di mobile, che è la vita stessa. Paradossalmente, questa gelosia si rivolge anche alla nostra disperazione, perché capita che gli uomini abbiano bisogno di disperazione e rivendichino il dolore: aver sofferto, aver sopportato l'infelicità, non è forse uno dei segni distintivi della nostra umanità, una prova che meritiamo il nome di uomini? Il fatto che la guerra abbia fatto di noi delle vittime privilegiate ci conferisce una dignità eminente, una dignità storica.

C'è dunque una gelosia segreta dei popoli maggioritari per il popolo sottile, industrioso, laborioso e infelice. E questa gelosia riguarda la stessa infelicità. Ciò costituisce un insieme di sentimenti estremamente complessi, evanescenti nelle loro contraddizioni, e questi sentimenti non hanno molto in comune con gli altri odi razzisti che, ovviamente, non sono comunque difendibili. Ma si tratta di un complesso specifico, unico nel suo genere, che nel suo fondo non assomiglia a nessun altro, anche se ci sono analogie di superficie. Il sentimento del non ebreo per l'ebreo si rivolge a chi è a un tempo simile e dissimile. Il sentimento del bianco per il negro è un sentimento grossolano, primitivo e semplice, che si rivolge a chi ha la pelle di un altro colore. L'ebreo assomiglia al non ebreo per il colore della pelle, e quasi in tutto. Malgrado certi segni diacritici, la struttura dei volti è a volte del tutto simile. E per il resto, l'ebreo gli è su diversi punti superiore. Il non ebreo, almeno, lo sente come tale: ha un

ruolo importante nell'élite dei popoli occidentali, e l'antisemita ne prova un sentimento oscuro che lo mette in contraddizione con se stesso. Per questo è inutile banalizzare l'antisemitismo. In rapporto a noi stessi innanzitutto: è all'infinito che il popolo ebraico è definibile; il che non è che un altro modo di dichiararlo indefinibile, dal momento che l'idea di definizione implica quella di finitezza. E poi nel rapporto che ci lega al non ebreo. Nei suoi sentimenti nei nostri confronti c'è qualcosa di specifico, d'essenziale relativamente ai sentimenti dell'uomo per l'uomo. A tal punto che se gli ebrei non esistessero, si sarebbe dovuto inventarli; si sarebbe dovuto fabbricare un popolo misterioso e disseminato come siamo noi, nei confronti del quale l'uomo potesse avere dei sentimenti che non assomiglino ad altri, che non si lascino banalizzare e che sussisteranno fino alla fine dei tempi. Ma nel momento in cui mi esprimo, mi dico che c'è forse un po' di compiacimento in queste limitazioni, e nel nostro stesso proposito, e nel fatto di riunirci e di parlarne fra di noi, con questo postulato più o meno esplicito che noi costituiamo un caso privilegiato, che noi non siamo come gli altri e che il popolo ebraico sarà diverso dagli altri fino alla fine dei tempi, restando, anche con la creazione dello Stato di Israele, il centro di una tragedia privilegiata, quella del popolo minoritario. Bisognerebbe denunciare, forse, una parte di gioco in ciò che facciamo. Perché sono andato in Israele? Perché sto parlando d'ebraismo, mentre, nelle mie occupazioni quotidiane, esso non ha praticamente alcun ruolo e, nel mio insegnamento, niente praticamente vi si collega? C'è una parte di gioco a fare l'ebreo quando si è parigini o quando si è francesi? Ho appena sollevato questa questione inquietante che, di nuovo, sono rimandato alla serietà profonda di questo gioco. Innanzitutto perché certe tragedie risalgono a meno di tredici anni fa. Esse aleggiano ancora su di noi. Hanno devastato le nostre vite e sovente la

nostra carne. Ossessionano le nostre notti e ci obbligano a considerare questo problema interiore con una serietà profonda quand'anche non ci fosse che questo. E oggi si aggiunge l'evidenza temporale, la certezza secolare e intramondana di Israele incarnato, dello Stato incarnato di cui non abbiamo finora parlato.

Questo Stato è in apparenza uno Stato come tutti gli altri, con una frontiera, un governo, una polizia, e scommetto che c'è forse negli israeliani una certa gioia puerile a costituire uno Stato «come gli altri». Immagino che, quando i russi hanno fatto la rivoluzione nel 1917, si è manifestato in loro un complesso di onorabilità dello stesso genere: avere una bandiera, un inno nazionale, una nuova moneta e degli ambasciatori come negli altri paesi - che soddisfazione per i reprob! Ebbene, anche in Israele ci sono ambasciatori, e noi abbiamo l'onore di avere qui un addetto culturale di questo Stato. Lo Stato d'Israele ha dunque tutti gli attributi della sovranità, figura nel Gotha delle nazioni, costituisce uno Stato come gli altri. Per certi tratti, ci ricorda l'assolutismo escatologico delle democrazie popolari; lo spirito di comunità, la liberazione dell'uomo in quanto tale sono ideali anche israeliani. Ma vi si aggiunge qualcosa che non esiste nelle democrazie popolari. Qualcosa «in più» che deriva da un'altra escatologia, che costituisce un messianismo al di sopra del messianismo sociale e che è l'ebraismo stesso. Ognuno si accorda, credenti e non credenti, praticanti e non praticanti, per dare alla parola ebraismo un senso interamente spirituale, il senso di un messianismo morale, che in linguaggio occidentale e un po' imborghesito si chiamerebbe un ideale. Nell'idea ebraica si ritrova una tensione - ritrovo questo stesso termine - fra questo Stato come tutti gli altri e tuttavia non completamente come tutti gli altri e questo fatto senza precedenti di una disseminazione che è lasciata al di fuori, che senza dubbio

non sarà mai completamente riassorbita e che non assomiglia in niente alla disseminazione lasciata sussistere, al di fuori della madrepatria, dall'emigrazione italiana o dall'emigrazione tedesca. Questa situazione di tensione fra uno Stato come tutti gli altri e una dispersione immensa e non riassorbibile, che sostiene dappertutto e in ogni luogo il principio inquietante della spiritualità, della irragionevolezza, della contraddizione, questo principio che noi incarniamo anche qui, è fonte di un dibattito fecondo. Essa è inquietante anche quando non è tragica, è una sollecitazione a cercare sempre altrove, sempre oltre. E' una tensione creatrice, e la sua soluzione risiede all'infinito. Ma risiede anche nel tempo e nel movimento. Essa è la causa di una difficoltà, di un'aporia come direbbe Platone in termini socratici. Socrate è onorato nel kibbutz di Ben Gurion! E' forse perché l'aporia ebraica e l'aporia socratica corrispondono? C'è una perplessità infinita, che non comporta né fine né soluzione. Io non conosco il modo di fare in me stesso la sintesi delle contraddizioni, e la conciliazione hegeliana ha per noi poca attrattiva. La nostra perplessità durerà fino alla fine dei tempi, i quali non hanno fine.

(1957)

La coscienza ebraica e la contraddizione

Provo un certo timore ad affrontare, da professore di filosofia quale sono, un problema tanto intimo quanto astratto: perché la mobilità essenziale di Israele è un problema inafferrabile. Lo spirito di movimento fa d'Israele il portatore privilegiato della contraddizione umana, e si è espresso ai nostri giorni sia nel relativismo di Georg Simmel, nel mobilismo di Bergson e nell'irrazionalismo di Lev Sestov sia nel relativismo di Einstein. Un non so che di definito e di indefinibile si esprime in questo problema irritante, senza sosta risolto, senza sosta rinascente e, per farla breve, essenzialmente equivoco. Si può evidentemente fare come se non esistesse, considerarlo trascurabile e, per esempio, non parlarne; ma la reticenza non favorisce forse tutti i malintesi? Appena si scava un po', si ritrova questo problema impalpabile che, dopotutto, non è così necessario porre! Questo problema, non si può dire che sia assolutamente inesistente, perché è, il contrario, del tutto oggettivo e non è stato inventato esclusivamente dalla suggestione dei carnefici e dalla credulità delle vittime; è dunque tutto il contrario di uno pseudoproblema o di una invenzione antisemita. Eppure, se non è invenzione della malvagità, non si può neanche dire che questo problema sia un semplice problema secolare di nazionalità; pertanto non esiterei a dire che è un problema un po' mistico. Non un problema politico, storico e linguistico, come l'unità italiana o l'emancipazione dei serbi

nel XIX secolo... No: è un problema inevidente e in un certo senso «pneumatico», e noi proviamo, rispetto ad esso, sentimenti ambivalenti: il desiderio di assimilarci all'ambiente circostante al punto di esserne indiscernibili, il desiderio contraddittorio di differenziarcene, entrambi insieme... E questi due desideri fanno dire molto male di noi. Descriviamo l'inafferrabile problema interiore prima di spiegare come esso sia all'origine dello spirito di mobilità.

Il problema appare all'inizio come una misteriosa complicazione e un certo ostacolo interno, come una difficoltà, per di più; oltre alla difficoltà che incontrano sul loro cammino esistenziale gli uomini maggioritari o autoctoni, noi ne conosciamo un'altra, che è inesplicabile, impalpabile e inconfessabile, per il fatto di essere ebrei. E' una difficoltà supplementare. Quando un candidato a un impiego ha tutti i requisiti richiesti, possiede tutti i titoli e tutti i diritti che lo qualificerebbero per un tale impiego, egli deve ancora tener conto del fatto di essere ebreo; anche lui non sa perché, e nessuno glielo saprebbe dire - perché capita che la stessa conversione non risolva il problema e non cancelli la «tara» originale. L'ebreo sa d'istinto, essendo peraltro tutte le condizioni uguali, che egli deve avere più talento degli altri, perché nulla gli sarà passato. Voi vi ricordate il nostro lungo incubo di quattro anni e il soprappiù di prove che abbiamo vissuto; oltre ai cataclismi confessabili che si abbattevano su tutti gli uomini a causa della guerra e che creavano i depredati, i sinistrati e tutte le vittime di una guerra degna di questo nome, oltre alle carestie, alle difficoltà di approvvigionamento e ai pericoli aerei, c'erano ancora dei pericoli speciali e delle "difficoltà riservate a una categoria di esseri innominabili. Questa fatalità inesplicabile, questa maledizione irrazionale, la si può trattare con delle circonlocuzioni e con degli eufemismi pudichi, come si sostituisce, per esempio, amour a tambour o come si evita

una parola tabù; si preferiranno, per esempio, delle obiezioni motivate a una obiezione immotivata, si rimprovererà al candidato la sua origine straniera, perché gli stranieri formano una corporazione relativamente onorevole e raccomandabile, sono i cittadini di un paese e di uno Stato che raggruppa i loro compatrioti; lo straniero è maggioritario da qualche parte e, almeno, nel suo paese, dove sono gli altri che, allo stesso modo, divengono minoritari... Gli ebrei, prima della Liberazione, non erano cittadini di uno Stato temporale e rappresentavano per le nazioni (gentes) qualcosa come una cattiva coscienza diffusa. C'è dunque qui una specie di difficoltà metafisica irritante che è forse la nostra dignità; questo problema aggrava gli altri, si moltiplica con gli altri, aggiunge alle cose già difficili un coefficiente di difficoltà supplementare; a meno che non sia il contrario: sono le difficoltà ordinarie che vengono a innestarsi su una difficoltà d'essere fondamentale, su un cattivo stato generale; esse divengono più gravi e più maligne, come capita a chi abbia una salute precaria e ci metta sopra una malattia. Per esempio, un ebreo russo ha un terreno «ontologico» due volte ipotecato, e deve espiare due volte non il peccato di aver fatto o commesso questo o quello, ma il peccato paradossale di essere.

E non soltanto la nostra situazione è ambigua e complicata, ma noi proviamo, rispetto ad essa, dei sentimenti complessi; proviamo dei sentimenti complessi rispetto alla nostra complicazione. Proviamo innanzitutto un sentimento naturale e primario che è il più diretto, il più ingenuo e il più semplice: abbiamo il desiderio di sopprimere l'ostacolo differenziale, di cancellare i segni distintivi, di assomigliare a tutti gli altri. Ma a questo primo desiderio si mescola, per renderlo ambivalente, un altro desiderio più profondo e più essenziale, che coltiva e preserva la differenza: c'è la segreta fierezza di portare in noi stessi la difficoltà che ci differenzia.

Ed è in ciò che questo sentimento è un complesso; il complesso d'inferiorità è un complesso, perché cela un segreto senso di superiorità, di una superiorità pericolosa e costosa che rende i nostri compiti più difficili e i nostri successi più meritori; e, viceversa, il complesso di superiorità non è un complesso se non perché cela un impercettibile senso di inferiorità. Il nostro complesso minoritario e il complesso dei maggioritari si specchiano l'uno nell'altro come la forza spirituale dei deboli e la debolezza dei forti; la nostra tara è il privilegio di un'élite, la loro superiorità è quella del volgare e della quantità. L'ambivalenza maggioritaria è dunque l'immagine inversa e simmetrica dell'ambivalenza minoritaria. La moltitudine maggioritaria ci circonda da tutte le parti come un oceano, e noi, quasi in tutte le circostanze, siamo i soli della nostra specie. Parimenti, la brutale moltitudine è, a sua volta, segretamente innamorata dell'esistenza precaria e contestata che l'uomo ebreo incarna per essa: c'è nei conformisti meglio inseriti nell'ordine borghese un segreto desiderio di apparire rivoluzionari, negli aborigeni più profondamente radicati una nostalgia della condizione allogena, e" soprattutto nella nostra epoca in cui tutti vogliono aver l'aria di essere all'avanguardia del progresso... L'antisemitismo, a sua volta, non cela forse un impercettibile milligrammo di filosemitismo? Mentre nel nostro caso c'è forse un segreto compiacimento di essere infelici. La tentazione dolorista degli ebrei a meditare sui loro casi ricorda la tendenza dei russi a meditare instancabilmente sul problema della Russia, questa Russia che è per un russo il primo dei problemi, che è un problema per sé, questa Russia problematica che è contemporaneamente la sfinge e l'enigma.

Questa situazione ambivalente spiega certi tratti contraddittori e oscillanti della nostra natura: un grande amore per la vita e un'inettitudine incurabile a servirsene; un

grande bisogno di affermazione vitale e di pienezza vitale e una profonda difficoltà d'essere. Ne risulta una grande inabilità, uno squilibrio, una lacerazione che si oppone alla quiete della buona coscienza e che è l'inizio della metafisica. Disinvoltura esagerata, umiltà esagerata. Falsa sicurezza! L'ebreo non ha la gestione naturale dell'esistenza che è propria dell'uomo maggioritario. Questa dualità si ritrova nei grandi pensatori di Israele: da un lato, la fobia della morte e del nulla, la positività spinoziana e la gioia bergsoniana; dall'altro, l'angoscia tragica del grande pensatore russo Sestov e l'inquietudine relativista di Simmel; l'ottimismo da una parte, il pessimismo dall'altra: il tragico e anche la fiducia... «Non disperare perché il tuo popolo è in esilio», canta il primo Poème juif di Darius Milhaud. E altrove: «La mia speranza non è ancora perduta, o patria dolce e amata, di trovare sul tuo suolo un angolo per stabilirmici». Israele non è forse, secondo la mirabile espressione di Edmond Fleg, il popolo della speranza?

Da qui viene forse lo spirito di mobilità di cui Israele è portatore. Il movimento è la sola soluzione alla tensione interiore, così come il divenire, che è la nostra vocazione, risolve la contraddizione dell'essere e del non essere: nel tempo e in successione, l'uomo diviene questi opposti che egli non può essere simultaneamente: è, per alterazione, di volta in volta lo stesso e un altro...

Il movimento rappresenta la maniera di esistere di una coscienza che porta in se stessa degli elementi contraddittori, il modo di essere di un uomo che è straniero e indigeno, che vuole a un tempo assomigliare e «dissomigliare». Il peregrinare, che si oppone alla tendenza all'insediamento, fu sempre considerato come uno dei tratti fondamentali di Israele. Liszt ha scritto su Gli zingari e la loro musica in Ungheria un libro che contrappone ai popoli borghesemente sedentari il grande esempio del vagabondaggio romantico e

che inizia con un capitolo piuttosto malevolo nei confronti di Israele. Questo genio magnanimo, lucido e generoso, si è lasciato accecare a sua volta da certi pregiudizi della sua razza. Al peregrinare ebraico preferisce il peregrinare zigano, il peregrinare del popolo nomade professionalmente installato nel vagabondaggio come i popoli agricoltori e sedentari sono installati sulla loro terra: non ha occhi per la mobilità profonda, pneumatica del popolo che dovunque tende a domiciliarsi e a mettere radici e dovunque ricade nella fatalità della partenza; che ha nostalgia della condizione residenziale e sembra condannato all'eterna migrazione. Questo spirito d'al di là che Israele incarna non si colloca neanche nelle forme escatologiche della città pianificata e razionalizzata: la patria socialista, per poco che essa divenga a sua volta sciovinista, esclusivista e nazionalista, gelosamente circoscritta nelle sue frontiere, la stessa città socialista appare agli ebrei come una città chiusa. Il bisogno di giustizia sociale non è ancora abbastanza escatologico per questa coscienza che niente di stabilito può appagare! L'apoteosi dello spaesamento, questo sottotitolo che Lev Sestov aveva scelto per il suo libro d'aforismi *Sui confini della vita*, è sempre valido per una coscienza mai stabilizzata che ha conosciuto la deportazione in Egitto, la cattività babilonese, la Grande Diaspora, la cacciata dalla Spagna e le mostruose deportazioni del XX secolo. Liszt, vivendo in un'epoca in cui le rivoluzioni creavano in Europa le prime generazioni di emigrati e di proscritti, Liszt, meditando con Lamennais e Victor Hugo sulla metafisica dell'esilio, ha profondamente commentato il Salmo 137, che aveva prescelto fra tutti e che parlava al suo cuore, perché è il salmo dell'esilio: «Se ti dimenticherò, o Gerusalemme, si paralizzi la mia destra, si attacchi la mia lingua al mio palato...». Nessuno dirà mai la grandezza di Lamennais.

Ma si tratta di un esilio metafisico e di una patria mistica, di una patria lontana che l'esiliato non ha mai visto: non è lui che ha dovuto lasciarla, né lui né i suoi genitori: si tratta di una città che è dappertutto e da nessuna parte; e di una Gerusalemme chimerica promessa alla speranza degli uomini. L'uomo sradicato (il che complica ancora l'alibi) ha a volte anche una patria intermediaria, la Russia per molti di noi, che si interpone fra la patria empirica e la patria metafisica. Da questa esperienza immemorabile dell'esilio il popolo instabile ha attinto una vocazione particolare - a meno che una vocazione interiore non sia essa stessa, indipendentemente dalla malvagità degli uomini che ci circondano, la causa metafisica dell'esilio: chiamiamo questa vocazione la vocazione dell'alibi; è un certo sentimento della precarietà dell'esistenza e della trasparenza del destino; c'è sempre un momento in cui anche l'ebreo più radicato prende coscienza di questa fragilità: è Einstein obbligato dai nazisti a espatriare; Simmel contestato dal suo ambiente; Sestov cacciato dalla rivoluzione; Chaplin che fugge il conformismo americano; lo stesso Bergson, ricolmo di onori, attratto alla fine dalla mistica, e poi rigettato verso i suoi fratelli dalla persecuzione.

L'ebreo è altrove, ha gli occhi rivolti verso altre cose, si interessa a cose diverse da quelle a cui si interessa l'ambiente che lo circonda; in Francia guarda verso l'estero, verso la Russia, verso Israele; all'estero guarda verso la Francia, chissà? Nello stesso Israele, dove gli ebrei sono adesso raggruppati e si interessano così appassionatamente della loro patria, forse essi si rivolgono più spontaneamente dei cittadini delle altre nazioni verso ciò che accade fuori delle loro frontiere. E' un talento che non ci può essere negato! E non è soltanto un talento che possediamo per noi stessi, è anche un talento di cui il popolo mobilitatore fa approfittare le nazioni. L'ebreo costringe le nazioni, che egli inquieta, a

interessarsi le une alle altre; le nazioni che possiedono questo fermento in se stesse cominciano a guardarsi fra se stesse; i loro ebrei le preservano dalla decrepitezza; più di ogni altra, la nazione tedesca, che ha fatto loro tanto male, deve loro lo spumeggiante e lo scintillante di cui era, per natura, così disperatamente priva: sono gli ebrei, è l'umorismo di Heine e gli scherzi di Mendelssohn che hanno salvato dal rimbambimento e dall'imbecillità provinciale questo popolo così pesante... Questi abitanti delle grandi città portano con sé l'attività feconda delle metropoli: dovunque ci sono ebrei soffia lo spirito della capitale; la loro indesiderabile e così indispensabile presenza, che li ha sempre fatti accusare di cosmopolitismo, risveglia e mette in contatto le nazioni addormentate; essi sono la fluidità, l'astrazione imponderabile, il principio della circolazione attivata fra i paesi più lontani. Fonte di perplessità inesauribile, elettrizzano e imbarazzano chi li circonda. Perciò li si può paragonare a Socrate, la cui ironia creava nei giovani borghesi troppo contenti di sé, e troppo comodamente installati nella loro buona coscienza, lo stato di aporia, il timore di non sapere niente. Come potrebbe questo allogeno aborrito e ricercato allo stesso tempo, appassionatamente desiderato, appassionatamente detestato, non essere un bisogno vitale per gli aborigeni minacciati di decrepitezza e di degenerazione senile? La fobia dei meticciamenti e degli incroci presso gli aborigeni esprime bene questo miscuglio di orrore e di invidia che lo Stesso prova per il suo Altro. L'uomo dell'Alibi incarna l'Altro per lo Stesso: amico delle cause perse o contestate, venuto d'altrove, egli rappresenta il principio dell'apertura vitale di cui ogni uomo ha fame e sete.

Ma sarebbe troppo semplice se Israele fosse unicamente questo principio mobilitatore che rimette in marcia le nazioni minacciate di sterilità e di paralisi. Oggi Israele è anch'esso un popolo nelle frontiere di uno Stato. Finché il

luogo terrestre di questo popolo era una terra mistica, una lontana Gerusalemme dei tempi futuri, una Sion della speranza inestinguibile, si poteva pensare che l'ebraismo, entità diffusa e diffluente, fosse come un'anima in pena, un'anima senza corpo, o anche un'anima nel corpo, se è vero che l'anima è dappertutto e in nessun luogo nel corpo, e non è mai localizzabile qui o là: relazione instancabile senza termini di riferimento; tale era questo Israele in pena, questo ebraismo disincarnato la cui patria è *ubique et nunquam*. Ma ora, da qualche anno, l'ebreo errante risiede da qualche parte, occupa qualche ettaro sulla superficie delle terre emerse... Oh! non molti ettari... E si fa fatica a indicare Israele sulla carta: se si sposta il dito di un millimetro, si è già fuori del minuscolo territorio. Eppure tre ettari bastano per dare all'anima in pena una esistenza temporale, così come la Città del Vaticano, regno simbolico, basta per rendere visibile la Chiesa invisibile. Sì, basta che l'anima sia individuabile nello spazio secondo le coordinate geografiche di latitudine e di longitudine: non è una questione di superficie, è una questione di determinazioni secolari. Finché si trattava di una città pneumatica, finché il popolo errante viveva nella nostalgia di un porto intangibile, le grandi opzioni potevano essere rimandate alle calende greche: l'anno prossimo a Gerusalemme! Sempre l'anno prossimo, mai oggi! Gerusalemme rinviata a un futuro indeterminato. E' così che i rivoluzionari libreschi si fissano nell'idea che la Grande Sera non è mai per stasera, ma sempre per domani, sempre per dopo. Che sconforto per questi professionisti della rivoluzione se sapessero che la Grande Sera è veramente per stasera, alle 18... E' ciò che capita oggi alla coscienza ebraica. Eretz Israel non è più un mito di tutto riposo: si tratta ormai di un'opzione urgente determinata da un fatto storico che esige grande dedizione e costanti sacrifici e non permette più risposte dilatorie. La secolarizzazione di Israele pneumatico

non ha tuttavia messo fine alla funzione mobilitatrice del popolo sradicato, ma ha reso ancora più acuto l'equivoco dialettico; ha soltanto portato questa tensione su un altro piano...

Perché è certo che Israele non sarà mai qualcosa di semplice e di univoco: né popolo funzionalmente vagabondo né Stato nazionale in atto; né esclusivamente l'uno né esclusivamente l'altro. Adesso che l'irrealizzabile si è realizzato, il conflitto fra particolarità nazionale e vocazione di universalità raggiunge l'acutezza critica di un caso di coscienza. Ma la nuova tensione è feconda e produttrice di grandi iniziative eroiche. Da una parte uno Stato come tutti gli Stati che si rispettino, uno Stato di più sui registri dell'ONU, uno Stato con la sua bandiera, la sua lingua nazionale, grazie a Dio!, e anche la sua moneta nazionale; uno Stato, insomma, dei più degni di stima. Dall'altra parte una vasta Dispersione, dieci volte più numerosa dello stesso Stato d'Israele, una Diaspora che sostiene e coltiva in ogni luogo il principio cosmopolita dell'inquietudine, una Disseminazione che resta per se stessa il testimone di Israele disincarnato o incorporeo, per i teologi cristiani il popolo maledetto. No, questo Stato non è proprio uno Stato come gli altri. Internazionalista e relativista rispetto all'internazionale del genere umano. Da una parte, il desiderio di onorabilità e di rispettabilità soddisfa tutti i complessi risolti, psicoanalizzati; una gioventù nuova, libera dai vecchi incubi nati dall'angoscia, dall'umiliazione, dai pogrom, dalla vergogna di essere ciò che si è, vale qualcosa, non vi pare? Dall'altra parte, una inquietudine che sussiste al di fuori dello Stato ebraico, inerente all'anima diffusa di Israele ecumenico. Fra queste due verità ugualmente vere la coscienza ebraica è squartata, lacerata... Ma forse l'immagine della lacerazione fa pensare un po' troppo a una situazione stazionaria e sterile... La coscienza è, al contrario, energicamente scossa da questa

discordanza fra due verità che, entrambe, rivendicano il loro diritto, esigono di essere riconosciute, ma che, singolarmente, sono insufficienti, incomplete, e si rimandano l'una all'altra. La peculiarità dell'ebreo non è mai stata quella di cercare la soluzione nella sintesi conciliatrice: lasciamo questo compito a Hegel e ai suoi amici. Crediamo piuttosto alla fecondità di una oscillazione vibratoria infinita fra questi due poli: la disseminazione con la sua inquietudine, la Diaspora che è principio d'aporia; dall'altra parte, lo Stato temporale, certamente banale come tutti gli Stati, ma che rappresenta la possibilità intramondana di Israele, che dico?, la sua certezza quaggiù, l'affermazione stessa della sua pienezza vitale. In certa misura, lo Stato socialista ha sperimentato questo dilemma disperato e quasi insolubile che lo costringe a scegliere o la rivoluzione permanente rinunciando alle strutture dello Stato o le necessità dello Stato degenerando e diventando uno Stato totalitario. Stato poliziesco, Stato burocratico. Come conciliare queste due esigenze?

La contraddizione non è stata dunque risolta, ma al contrario acuita dalla rinascita di Israele; tuttavia questa tensione estrema è divenuta eccitante e feconda grazie all'energia indomabile del nuovo Stato, grazie ai suoi successi miracolosi, grazie al coraggio della sua gioventù; certamente non sono queste cause di paralisi! Il dualismo di Israele e della Diaspora non è una contraddizione tragica né un vicolo cieco disperante, ma è una polarità vivificante che elettrizza la coscienza ebraica. Si rimprovera volentieri agli ebrei che vogliono allo stesso tempo l'assimilazione e lo Stato nazionale israeliano di mettere troppa carne al fuoco, di giocare su due scacchiere, di pretendere di accumulare vantaggi contraddittori; o più semplicemente li si accusa di non sapere ciò che vogliono, perché l'inquietudine e le volontà freneticamente contraddittorie sono una nostra

peculiarità; ci viene rimproverato di non accettare senza riserve né l'assimilazione totale, né la nazionalità israeliana, né il ruolo teologico di testimoni dispersi fra le nazioni. Noi potremmo rispondere: non siamo noi a non sapere ciò che vogliamo, è la verità che è lacerata e incoerente, sono le verità che sono sporadiche e incompatibili e non possono essere onorate tutte insieme. Perché, dopotutto, non si può essere contemporaneamente francesi, pienamente francesi, e attaccati allo Stato d'Israele? Perché il sionismo farebbe del sionista uno straniero nel suo paese natale? E' lo sporadismo irrazionale delle verità che ci obbliga, nell'impero politico, a delle opzioni laceranti. La lacerazione ebraica, in questo, è una forma privilegiata della lacerazione umana in generale. Ma in realtà, c'è una soluzione al dramma della contraddizione, e questa soluzione è il Tempo. E' temporalmente che noi costruiremo questa soluzione: è all'orizzonte di un lavoro e di un divenire infiniti che si realizza la conciliazione delle due esigenze contraddittorie; perché questo lavoro è un grande lavoro, un lavoro rallegrante che è il nostro compito di uomini, un lavoro infinito per recuperare tutto, non lasciar perdere niente, non negare niente. L'umana contraddizione è particolarmente acuta nella coscienza ebraica; questa coscienza non può accettare la situazione dispersa e contestata dei paria del ghetto, delle vittime del dolore umano, neanche per far piacere a coloro che ci amano soltanto se siamo infelici; essa non si rassegna alla vocazione tragica che le assegnano volentieri i teologi; essa si rallegra di avere trovato la Terra santa dove un popolo omogeneo è divenuto finalmente, come tutti i popoli, maggioritario all'interno delle proprie frontiere. Eppure, senza questa anima dispersa e tormentata che è rimasta fuori della Palestina, mancherebbe forse qualcosa a Israele, qualcosa che lo preserva dalla grettezza e che conferisce a questo Stato un posto unico nel mondo.

Un altro mezzo diverso dal Tempo è rimasto a Israele disperso e riunito per uscire dall'equivoco infinito. Anche l'umorismo è infatti una specie di movimento: l'umorismo che è la supercoscienza che ironizza sulla contraddizione, che conosce la contraddizione contraddittoria, che domina la contraddizione; anche questa è una delle nostre specialità. Coloro che vivono un tale problema lo recitano, ma la parte che recitano è una parte seria. L'umorismo è l'evasione dalla cattiva coscienza mediante la mobilità; è lui che pacifica l'insolubile contraddizione; ci preservava dalla disperazione quando soffrivamo e adesso ci mantiene in questa vivacità che è anch'essa, dopotutto, uno dei tratti distintivi dell'anima ebraica.

Per questo faremmo volentieri a meno delle consolazioni di coloro che hanno pietà della nostra sorte lacerata e tragica, e volentieri diremmo loro: Risparmiatemi la vostra pietà, noi non siamo da compiangere, la nostra parte è quella giusta. Ho scelto la parte migliore e non ne voglio altre.

(1957)

La speranza e la fine dei tempi

Toccava a Edmond Fleg, perché scrisse *Nous, de l'espérance*, trattare un argomento inaccessibile... Bergson aveva denunciato i fantasmi spaziali che si interpongono fra il tempo e noi. La fine dei tempi, la fine gloriosa di tutti i tempi, la loro consumazione o, come si dice, il loro compimento, non sono forse la speranza nascosta nell'idea messianica?

Parlare di un compimento vuol dire in effetti assimilare il tempo a un movimento, a un movimento che raggiunge il suo scopo dopo aver attraversato l'intervallo che separa l'inizio e la fine. Il movimento arriva a destinazione rodendo o, se si preferisce, rosicchiando a poco a poco questo intervallo. Il movimento ha dunque come fine quello di annullare la distanza che ci separa dal luogo di destinazione. Così lo intende il dogmatismo. In molte religioni il tempo è la via che riduce al minimo e, a poco a poco, comprime e infine annulla o annienta il margine, lo scarto che separa l'essere incompiuto dall'essere compiuto. Il pellegrinaggio a Gerusalemme annulla a poco a poco la distanza che ci separa dai luoghi santi. L'uomo non sarebbe forse in generale il pellegrino del tempo? Il tempo così concepito è piuttosto qualcosa come un tempo morto o una negatività, un tempo d'attesa, un tempo attendendo.*

L'attesa della fine dei tempi implica forse, come l'attesa

* Claude Aveline, *le Temps mort*.

della fine dell'essere, l'angoscia del nulla? La fine dei tempi è al contrario l'accesso dell'uomo all'essere autentico e la fine di ogni negatività; è la morte della morte, e la negazione del non essere. Nell'idea che la speranza messianica sarebbe la fine dei tempi, appare dapprima l'idea che il tempo è un puro miraggio e che in se stesso non è niente. Ecco d'altra parte un secondo fantasma nel primo: il tempo sarebbe una sorta di grandezza scalare: regolarmente, come è la durata del pellegrinaggio, man mano che il tempo passa, il pellegrino è sempre più vicino alla sua Gerusalemme. Come un mobile che avanza regolarmente e sempre nello stesso senso, e sempre a diritto, il diveniente si avvicina sempre di più alla consumazione del tempo; qualunque sia il momento fissato, ne è sempre più vicino, oggi più di ieri e meno di domani; in qualunque momento e in qualunque luogo ci trovassimo, mai saremmo stati più vicini al termine. Allo stesso modo, in qualunque minuto fermassimo il cronometro, siamo sicuri di non essere mai stati più vicini alla nostra morte.

In terzo luogo, la negatività del tempo e il suo carattere progressivo implicano, in virtù del principio d'identità, la seguente legge: ciò che è fatto non è più da fare, ciò che è consumato è consumato, ciò che è fatto è fatto, ciò che è fatto è tanto di fatto; come un pellegrino che, non essendo riuscito a raggiungere Gerusalemme si è fermato a Rodi, ha tuttavia percorso la metà del tragitto.

Dunque il tempo misura semplicemente la differenza tutta negativa, come direbbe probabilmente Aristotele, che sussiste fra il virtuale e l'attuale; questo tempo si chiama il tempo di attualizzazione dei possibili, e ogni passo sulla strada del tempo è in un certo senso un prelievo su ciò che resta da fare o da venire.

Un miraggio proviene da questo disconoscimento del tempo, miraggio al quale siamo divenuti più sensibili da quando Bergson ci ha convertiti alla natura positiva del

tempo. Dunque il miraggio della fine dei tempi e la speranza di questa fine latente provano la staticità innata dell'uomo, in particolare dell'uomo del senso comune: l'uomo aspira essenzialmente al riposo e all'immobilità; e soprattutto: ha un bel darsi da fare, è completamente inadatto alla mobilità del tempo. E' il tempo che è una immagine mobile dell'eterno, un'icona mobile come diceva il Timeo di Platone e come Plotino lo ripete dopo di lui. Il tempo è certamente un viaggio e ci sono molti uomini a cui piacciono i viaggi, che viaggiano per viaggiare: non hanno fretta d'arrivare, questi viaggiatori del viaggio interminabile, e vorrebbero che il viaggio durasse per sempre. L'uomo del senso comune, invece, viaggia perché non può far di meglio, e perché lo spazio è la maledizione che separa i luoghi gli uni dagli altri. Bisogna che le cose esistano partes extra partes e noi dobbiamo muoverci per raggiungerle. Il tempo, in questo, è la stessa via, Da cui segue che la fine dei tempi è il termine del pellegrinaggio. La religione cristiana considera volentieri questa via come un pellegrinaggio e il vivente come un pellegrino della valle del tempo; creatura della temporalità, l'uomo non può che immaginare questo stato glorioso, cercare di rappresentarselo mediante una trasfigurazione, una volatilizzazione o sublimazione del tempo. Questa è almeno la concezione cristiana della fine dei tempi, quella di cui parla l'Apocalisse; e gli ebrei stessi parlano spesso questo linguaggio. Da parte sua, il pensiero russo escatologico prende volentieri in prestito questo linguaggio. L'Apocalisse attende, come tutti sanno, l'ora del giudizio, quella in cui non ci sarà più nessun tempo, e quindi nessuna morte. Questi miraggi relativi al tempo e alla fine dei tempi sono legati ai pregiudizi concernenti l'esaurimento dei possibili.

Il tempo, dicevamo, misura l'intervallo dal virtuale all'attuale; la nostra speranza appassionata e un po' ingenua concernente la consumazione del divenire implica una

manca di fiducia nella ricchezza e nella generosità inesauribile del tempo. Ciò che ci manca è il senso dell'infinito. Il partigiano dell'infinito è l'avversario della totalità. I possibili rappresenterebbero un quantum finito, uno stock, come le provviste accumulate nelle riserve. Non soltanto il tempo della vita individuale ci è misurato dalla nostra costituzione biologica, ma anche il tempo della storia rappresenterebbe esso stesso una provvista finita e non rinnovabile di possibilità. Il tempo non è dunque creatore alla maniera bergsoniana; il tempo è semplicemente la realizzazione di queste possibilità preesistenti. La storia serve a provare questi possibili, ad attualizzarli. Quando si parla delle prove della storia, per esempio delle tentazioni dell'uomo, si sottintende che l'uomo esaurisce, a poco a poco, le sue possibilità. La storia srotola il rotolo dei possibili e si ferma quando è alla fine del suo rotolo come un oratore che ha detto tutto. Noi siamo degli esseri limitati che abbiamo solo pochissime idee: ci fermiamo quando siamo in fondo, come si ferma un orologio quando esaurisce la carica. Allo stesso modo, quando la storia è alla fine del suo rotolo, e cioè ha esaurito la sua forza viva e il suo slancio, essa si ferma da sé, come il cronometro. Da qui quell'angoscia che l'uomo prova ascoltando il tictac degli orologi. Fu, si sa, l'angoscia di Baudelaire: gli sembra che l'insetto del tempo rosicchi a poco a poco la durata della nostra vita: essendo il nostro tempo vitale limitato, il guardiano della dispensa dei possibili crede così di misurare, nel suo pietoso antropomorfismo, la progressiva, l'ineluttabile usura della sua vita. Con l'esaurimento dei possibili si spiega il mito del grande anno, l'anno in cui si esauriscono tutte le combinazioni possibili; nulla ci impedisce di speculare sul momento in cui, avendo l'uomo esaurito tutte le combinazioni musicali immaginabili, i musicisti non avranno più niente da scrivere e dovranno cambiare mestiere. L'idea materialista e quantitativa del

compimento e della consumazione dei secoli prova la nostra mancanza di fiducia nell'infinità del tempo. Tale è la conseguenza assurda di una gestione avara che economizza i suoi possibili come Arpagone economizza i suoi ducati. Il pellegrinaggio del tempo cerca d'immaginare ciò che non può sperimentare da sé, e cerca in effetti d'immaginare come sarà questa consumazione gloriosa dei secoli, quando l'ultimo anno dell'ultimo secolo sarà stato a sua volta consumato e divorato sulla strada del tempo. In quel momento tutto sarà perfettamente in atto; se noi supponiamo che il tempo è l'attualizzazione di un numero finito di possibilità, verrà un giorno in cui esse saranno tutte esaurite; le ombre del possibile saranno scomparse dalla superficie della terra e il marasma universale si installerà nell'Universo.

Ci si rappresenta spesso questa città gloriosa, questa città celeste come una città trasparente inondata di luce, illuminata da un sole meridiano, perché il sole di mezzogiorno non proietta quasi niente ombra; niente più nascondigli, niente più zone d'ombra, niente più virtualità. La luce suprema scaccia le ombre della Gerusalemme di luce, che san Giovanni e i mistici cristiani si raffigurano. Questa brillante Gerusalemme è una città traslucida, e gli uomini che l'abitano sono vestiti di bianco, come nella città invisibile di cui parla Rimskij-Korsakov. Tutto è bianco e luminoso, e gli oggetti non proiettano più ombra. Altrove si parla anche di un fiume di vita, brillante come il cristallo. La consumazione dei tempi sarà l'avvento di un giorno perpetuo, di un giorno senza notte. Il profeta Zaccaria lo dice: «Non ci sarà né giorno né notte» (Zc 14,7). Il contrasto del giorno e della notte costituiva il grande effetto di rilievo o d'antitesi inerente alla nostra finitezza. Quando scompaiono le ombre, quando la notte cessa di far riscontro al giorno, e quando si installa un mondo di luce, ciò che scompare sono anche le disgiunzioni e le articolazioni inerenti alla nostra condizione finita, in

particolare quelle di cui la coscienza è l'origine e che sono la fonte della menzogna e della duplicità. Nel momento del peccato originale, l'uomo edenico si accorge del fatto che gli alberi proiettano delle ombre e che non ci si può nascondere dietro di essi; idea che non gli sarebbe mai venuta prima del peccato. Nello stesso Paradiso, nel giardino di luce, l'uomo scopre che si può utilizzare un albero per nascondersi e quindi per accogliere i pensieri reconditi della nostra coscienza riposta. Tale è l'origine della cattiva coscienza e della menzogna. Quando la consumazione del tempo avrà cancellato ogni rilievo, quando tutto sarà completamente compiuto e in atto, l'uomo non avrà neanche più l'idea della menzogna.

Sul piano della legge morale, l'effetto di rilievo del male e del bene si cancella come si cancellava l'antitesi del giorno e della notte; è la tentazione del male che obbligava l'esigenza a esigere e faceva del dovere un fardello pesante. Tutto ciò è scomparso. Il dovere è totalmente compiuto (nella misura in cui ciò può avere un senso); come non c'è più notte né morte, non c'è più peccato né dovere, né quindi lavoro; la materia cessa in effetti di resistere all'uomo che incomincia a lavorarla o a trasformarla.

Ecco alcuni temi che sono come ritornelli eterni e immemoriali della speranza messianica: l'unità, la pace, la felicità. L'unità: in un mondo interamente attualizzato dove gli oggetti non proiettano più ombra e saranno divenuti tutta luce, non si incontreranno più le divisioni e le disgiunzioni che derivano dalla nostra finitezza; quaggiù, in realtà, un essere non è gli altri esseri, quaggiù ciascuno non è che ciò che è, quaggiù un essere si afferma solo negando gli altri, espellendoli per egoismo, gelosia o voracità; quaggiù il mio essere è prelevato dal tuo. Separazione e negazione dell'altro, ecco ciò che scompare alla «fine dei tempi». La santificazione del pasto in comune, la Cena, simbolizza la fraternità degli

uomini nel compimento della funzione più egoista di tutte, più chiusa su se stessa, la più vorace, che è quella di nutrirsi. Il frutto che io mangio è sottratto a voi, è un frutto che voi non mangerete. L'atto in cui gli uomini si riuniscono per mangiare è paradossalmente compiuto in comune. Questa cosa egoista e personale, questo atto è misteriosamente, miracolosamente divenuto comune a tutti gli uomini nelle agapi.

Ed ecco perché la speranza dell'unità è una speranza comune a tutti coloro che pensano e sentono messianicamente. I cristiani parlano senza sosta dell'unità. Per tutti coloro che pensano messianicamente prende forma il sogno di un mondo in cui ogni essere è tutti gli esseri e ogni idea tutte le idee. Il dottor Steinberg, nel suo bel libro su Dostoevskij, dice in conclusione che la speranza di Dostoevskij si riferisce a un mondo in cui l'impero intero delle idee è contenuto in ogni idea. La V Enneade di Plotino non diceva forse che il mondo intelligibile tutto intero è presente in ogni idea? Tale è la speranza di un mondo unitotale, totale di questa totalità una, che i mistici slavi chiamavano Vseedinstvo, dove totalità e unità coincidono.

La speranza della fine dei tempi spera dunque nell'avvento dell'unità universale oppure, in coloro che non pensano religiosamente, di una società senza classi dove saranno abbattute le barriere e le divisioni che isolano gli uomini gli uni dagli altri. A volte si immagina un fuoco benefico che abbraccia, semplifica e consuma il mondo opaco in cui viviamo, annienta le distinzioni fra gli uomini e prelude così alla grande crisi del Giudizio, quella che fa sparire la chiusura familiare, l'averne, la proprietà, insomma tutto ciò che separa gli uomini gli uni dagli altri e impedisce loro di essere in comunione. A questa speranza corrispondeva già, per gli stoici, l'idea paradossale del kosmopolites, «cittadino del mondo», che associava in sé due idee contraddittorie: perché

non si può essere cittadini che di una città, e per essere cittadini del mondo bisognerebbe che il mondo stesso fosse un'unica città. Il «cosmopolita» è dunque in se stesso un fenomeno teratologico, allo stesso tempo metempirico ed empirico, come può esserlo il cittadino di una repubblica universale.

Il secondo ritornello della nostra speranza è la speranza della pace. E' una conseguenza dell'unità, della virtualità riassorbita. La contestazione era inerente al divenire, il quale è spinto in avanti solo dallo squilibrio e dalla rivalità; è così che un ciclista non corre che cadendo in avanti: se si fermasse, cadrebbe a destra o a sinistra. Allo stesso modo, l'uomo progredisce e diviene soltanto perché è in squilibrio e per avere il posto che desidera e che non occupa ancora.

Queste tensioni del divenire, contemporanee di una attualizzazione dolorosa, corrispondono alle convulsioni della storia. Le guerre ci lasciano al contrario intravedere l'avvento di un regime chimerico che sarà la fine di tutti i conflitti, la risoluzione di tutti gli antagonismi; una pace così inimmaginabile che saremmo tentati di considerarla come uno stato di marasma un po' noioso, perché la si riconosce dalla eliminazione di tutti gli eventi; l'evento, la cosa che avviene o sopravviene, non è forse inerente all'equilibrio instabile dei possibili? In un mondo glorificato non accade più niente, più nessun evento, l'eterogeneità e la diversità sono bruciate lo stesso giorno in cui cessa la successione, ogni energia potenziale è scomparsa.

Terzo modo di formulare la stessa idea: la speranza messianica è la speranza della felicità. Come non parlarne? Avremmo dovuto forse cominciare di qui. Non una felicità empirica che dovrebbe lottare contro l'infelicità, no, ma una felicità che non sfiorerebbe neanche la possibilità dell'infelicità, che non conoscerebbe neanche l'ombra di questa possibilità, simile a una gioia che durerebbe per

sempre; perché l'uomo empirico conosce o una felicità cronica ma contestata o una gioia pura ma che dura solo un istante e non ha domani. Solo l'uomo metempirico conoscerebbe la beatitudine, gioiosa felicità, felice gioia. Quaggiù una tale gioia ci farebbe scoppiare il petto, perché questa gioia non sarebbe più soltanto nell'istante, ma sarebbe senza fine; la beatitudine è dunque escatologica. Perché noi pensiamo che debba avere l'ultima parola.

Dunque questa beatitudine che non è più a livello umano e che accompagna l'attualizzazione dei possibili realizza infine il nostro futuro glorioso; questo futuro è un'armonia degli opposti, non un'armonia empirica che digerisce il male assimilandolo o lo tollera come si tollera una scheggia nella carne, sintesi miserabile - ad uso di quegli esseri miserabili che noi siamo -, ma un'armonia sovrana dove la grazia e la legge sono la stessa cosa, dove la penosità del dovere è scomparsa; allora l'amore e la giustizia non sono più che una sola e stessa cosa, dacché lo spirito invisibile diviene visibile; l'esteriorità, lungi dal mentire all'interiorità e dal deformarla, non ne sarà più che un aspetto; la vita privata e la vita pubblica non sono più che una sola e stessa vita;

l'alternativa della necessità e della libertà, del reale e del razionale, tutte queste opzioni filosofiche sono svanite come per incanto per un uomo interamente riconciliato con se stesso e con gli altri.

Ma non abbiamo ancora detto tutto sulle illusioni umane, tenaci e quasi inestirpabili, comprese nella speranza del compimento. Ce n'è un'altra che possiamo chiamare la chimera del passaggio all'assoluto o al limite. Pensare messianicamente significa passare al limite nell'ordine dello spazio, della grandezza spaziale, e nell'ordine del tempo.

Ciò che è immaginabile nell'ordine empirico per tempi misurati noi l'applichiamo al tempo di tutti i giorni, al tempo in generale. Si tratta più di un compimento particolare come

per chi ha finito il suo lavoro, compiuto un lasso di tempo o un intervallo finito, chiuso il cerchio, terminato il corso della vita, completato il ciclo delle possibilità; ha bevuto tutte le tisane, assaggiato tutte le coppe, non gli resta che scomparire... Si tratta della durata delle durate: non è più soltanto la mia vita che ha fatto il suo tempo, è il tempo che ha fatto il suo tempo.

Il tempo ha fatto il suo tempo, ecco dove le cose cessano di essere pensabili. Si può capire che l'uomo finisca un lavoro, concluda un periodo di tempo, lo esaurisca, ma non si può capire che il tempo concluda il suo tempo, che il tempo finisca, che il tempo si concluda in se stesso, ed è tuttavia ciò che presuppone la speranza di cui parliamo. Essa ha dunque un carattere estremista o, come preferiremmo dire, massimalista.

C'è sempre una relazione fra il messianismo e il massimalismo, in ciò che noi chiamiamo il passaggio al limite e all'assoluto e nell'idea che tutto sommato non c'è nulla di più perfetto della perfezione. Gli uomini sono assai spesso massimalisti, puristi e anche messianici, spesso perfino in campo estetico, come dimostra l'arte contemporanea. Alexandre Tansman pensa, e io con lui, che la dodecafonia della musica atonale e l'arte astratta sono forme di questa escatologia. Il pittore Charles Lapicque scrive che non c'è niente di più astratto dell'astratto; l'arte astratta è in effetti una soglia che bisognerebbe varcare e oltre la quale i tempi sono compiuti; vi collocate immediatamente alla fine della storia se osate varcare la soglia. Ebbene, varcare la soglia è ciò che noi chiamiamo il passaggio al limite. C'è un punto a partire dal quale l'uomo, rompendo con le categorie e le disgiunzioni dell'empiria, con l'alternativa, passa al limite e giudica che i tempi sono compiuti. L'evoluzione della storia termina una volta varcata la soglia decisiva.

Noi parlavamo di un esaurimento dei possibili a causa del tempo e adesso comprendiamo che la fine dei tempi non è rappresentabile senza un momento rivoluzionario. I tempi hanno un bel consumarsi a poco a poco, le provviste diminuire nella dispensa, i possibili esaurirsi come per un uomo che invecchia e il cui organismo ha da molto tempo detto la sua ultima parola e raggiunto la sua forma definitiva: non si può economizzare l'ultima soglia; per questo i messianici pensano spesso a una catastrofe annunciata dagli angeli che suonano la tromba, a una catastrofe sanguinosa o a un fuoco divorante; è il momento che l'uomo spia col cuore in tumulto e che costituisce la Grande Sera, verso la quale siamo appassionatamente protesi.

Ma il passaggio al limite non è soltanto applicabile al tempo in generale e all'umanità nella sua totalità: si applica anche a creature non umane se, per caso, ce ne sono. Cosa sarebbe una fine dei tempi valida unicamente per gli abitanti della terra se ce ne sono altrove in qualche galassia? E' evidente che la fine dei tempi non sarebbe la fine dei tempi se gli abitanti degli altri mondi se ne infischiassero e continuassero a occuparsi delle loro cose.

D'altra parte, nel tempo, questa catastrofe è definitiva e non soltanto universale e totale. Perché sia la fine dei tempi, bisogna che, dopo, i tempi non ritornino, bisogna che essa sia perpetua, e questo aggettivo perpetuo si ritrova spesso nelle preghiere, anche in quelle dei cristiani: lux perpetua, una luce perpetua, requies eterna, riposo eterno. Dopotutto, anche i laici scrivono sulla pace perpetua. Kant e l'abate di Saint-Pierre dissertavano non su una pace provvisoria, una pace d'armistizio, ma su una pace non sradicabile, una pace sempiterna, pax sempiterna, e quindi su una felicità sempiterna. Questa fine dei tempi è dunque l'ultima parola della storia, senza nessun ritorno; la storia sbocca finalmente su un nulla che è veramente un'eternità, senza nessuna

appendice, senza ricaduta. L'umanità non è un malato guarito male che ha una ricaduta otto giorni dopo, ma un malato guarito per sempre.

Così c'è veramente un grande anno, ma non un grande anno alla maniera greca: perché i greci si raffiguravano un grande anno che, nei nostri concetti moderni, non era che un anno ben piccolo, era la fine di un ciclo; l'universo, incendiato o inondato, ricominciava in seguito un altro ciclo. Non è a questo che pensano gli ebrei e i cristiani quando pensano alla glorificazione dell'universo, ma a un anno definitivo che non si arrotonda in periodi secolari. E' l'ultimissimo atto; l'ultimo giudizio è davvero l'ultimo e non il penultimo, come accade nella falsa ultimità.

Dunque, all'idea della speranza messianica non è soltanto collegata quella della totalità ma anche quella dell'ultimità, della cosa ultima; è la grande sera del grande anno, la sera S del giorno G del grande anno. E' la lotta finale, non provvisoria ma veramente finale perché è ultima, e che permette agli uomini di dire ciò che l'empiria non permette di dire: «per sempre». Gli amanti lo dicono spesso a chi amano, ma ognuno sa che è un «per sempre» umano e che Dio, che li guarda e li ascolta, deve sorridere sentendo queste promesse da marinai o da innamorati. E' soltanto in questo ordine metempirico che si può veramente dire «per sempre».

La pace perpetua non è soltanto la guerra terminata, è la possibilità della guerra che è estirpata, sradicata; l'uomo non può più far la guerra, innanzitutto perché non vuole più farla, perché non ne ha più voglia; la voglia è scomparsa dal suo cuore; la pace perpetua è fondata non soltanto sulla sospensione delle ostilità ma sulla volontà della pace, la quale non può essere precaria; non su una miserabile volontà di coesistenza più o meno pacifica, ma su una pace conclusa una volta per tutte.

Ecco alcuni dei miti, dei fantasmi della nostra speranza, fantasmi che chiamerei volentieri elpidici [datori di speranza!]. Perché ci sia effettivamente una esperienza messianica che faccia battere il cuore, una speranza che abbia un'alta temperatura affettiva o patetica, bisogna che l'uomo la viva dal di dentro.

Per quale paradosso l'uomo può avere l'esperienza vissuta di un passaggio all'assoluto, quando tutti i suoi sentimenti sono empirici e l'ultimità escatologica è in se stessa metempirica? Nella speranza di cui parliamo il futuro lontano è sperimentato come vicino. Un «pathos» messianico non implica forse qualunque cosa che si provi? L'uomo sente come vicinissimo a lui ciò che è astratto e situato all'orizzonte di un estremo futuro, del futuro di tutti i futuri. Perché questo futuro è così lontano che nessun uomo lo vivrà empiricamente. Supponete che un Messia familiare bussi improvvisamente alla porta questa sera stessa. Supponete che questo personaggio metempirico faccia improvvisamente irruzione nella nostra quotidianità, che il Messia divenga un evento della vita giornaliera, un evento così rivoluzionario da spazzare come una burrasca la continuazione dell'esistenza. Il giorno dopo non potrà più essere come è sempre stato perché non ci sarà più giorno dopo, non ci sarà né giorno né notte. Questo evento del tempo rimetterà il tempo in questione. E' la fine di tutti i malintesi, di tutte le menzogne, di tutte le divisioni. L'annuncio del Messia è l'evento limite che può capitare in ogni momento; il futuro di tutti i futuri, quello che è sempre a venire diventa improvvisamente il nostro presente. E' così che la propria morte diviene a un tratto un presente, essa che per definizione resta un futuro per tutta la durata della vita. Perché la mia morte è sempre un futuro e la mia nascita sempre un passato. Ed ecco che essa diviene improvvisamente imminente; i tempi sono vicini, i tempi vengono, sono qui, i tempi sono venuti, i tempi

bussano alla porta. E' Dio che è dietro la porta. I Tempi sboccano nell'Uchronie. Com'è che non percepite l'Avvento? «Sta per venire, è qui», e Isaia dice anche: «Sono qui», e il Vangelo dice: Ecce venit, «ecco, viene!». Anche Malachia (3,1) si esprime nello stesso modo. L'uomo è a un capello dall'epilogo, e colui che presagisce la grande risoluzione dei malintesi, il grande incendio purificante e semplificante, si raffigura nell'avvento di una grande festa, di una grande avventura.

Forse è questa la ragione per cui gli uomini preparano le feste con tanta solennità. Alla vigilia dell'arrivo del Messia l'uomo è nell'attesa appassionata dell'evento finale. Come il suo cuore non batterebbe più forte e più rapido? Noi sorvegliamo l'avvento del nuovo orìcòv, del nuovo eone, nel momento in cui il vecchio sprofonda e il nuovo non è ancora nato.

Noi abbiamo vissuto momenti tali. Anche la Liberazione ci prometteva nell'ordine empirico un ordine nuovo, un ordine che non è venuto; abbiamo tutti vissuto il momento in cui tutto era in sospenso e l'attesa era al suo grado parossistico. Trasferite questa idea nell'ordine pancosmico del definitivo e dell'universale: l'uomo alla vigilia della grande notizia. Si capisce allora che questo momento appassionante, in cui l'uomo si crede alla congiunzione dell'empiria e della metempiria sul bordo vertiginoso dei due mondi, sia un momento assai favorevole all'ispirazione poetica e profetica. L'uomo crede di leggere il futuro, che questa volta è un presente vicinissimo e da cui è separato solo da una membrana trasparente. Questa trasparenza fa di ogni uomo un profeta. Allo stesso modo in una sinfonia, quando essa si avvicina alla fine, quando comincia l'inizio della fine, l'ascoltatore sente arrivare questa fine, i ritmi precipitano, l'orchestra suona più forte, più rapidamente, più nervosamente all'avvicinarsi del prestissimo finale. Così nella

vita dell'universo e dell'uomo, sembra che noi scopriremmo i segni premonitori di questo grande momento: i precipitando, accelerando, crescendo annunciano il grande finale; perché l'inizio della fine finale ha un odore e anticipa il mistero solenne in cui si annuncia questa anticipazione. Questa profezia non è riservata ai soli veggenti perché gli uomini credono di presentire questa fine in ogni momento.

Questa concezione sostanzialistica, realistica e quantitativa di un tempo capace di esaurirsi ci espone a gravi errori e a continue delusioni; assai spesso il messianismo si confonde con quello che il filosofo russo Nicolas Losskij chiama il missionismo. Messianismo e missionismo si confondono spesso l'uno con l'altro, perché l'uomo che si crede messianico si crede allo stesso tempo investito di una missione, o crede il popolo che rappresenta investito di questa missione. C'è una nazione privilegiata. Molte nazioni, molti popoli si dichiarano il popolo eletto. La Russia per esempio, da tempi abbastanza antichi fino al comunismo dei nostri giorni, si è creduta investita di una missione speciale.

C'è un legame fra l'idea che la fine dei tempi, la consumazione dei secoli, sia qualcosa di determinato che arriverà un giorno, dopo l'esaurimento dei possibili, e l'idea non meno ingenua che una certa nazione sia destinata a realizzare il regno di Dio fin da quaggiù; una certa nazione sarebbe portatrice di Dio, e cioè pronta a restaurare il paradiso terrestre fin da quaggiù.

Nell'ultimo capitolo del suo libro su Dostoevskij, il dottor Steinberg dice, in un linguaggio molto elevato, che la Russia ha nostalgia di Sion; gli slavofili desideravano che la Palestina diventasse russa o, secondo i loro voti mistici, che la Russia stessa diventasse Palestina.

Gli slavofili, insomma, avevano posto la candidatura della Russia non all'ONU, ma all'avvento di una città invisibile.

D'altra parte, dopo l'idea del popolo teoforo, ecco l'idea della persona teofora, e cioè del Messia stesso. Qualcuno verrà che sarà incaricato di questa missione. Appena questo pensiero viene alla mente, noi siamo obbligati a domandarci da quali segni riconosceremo questo Messia. Dal suo cavallo bianco, da una stella sulla fronte, da un neo che avrà sulla guancia destra?

L'idea stessa di una personalizzazione del Messia, come del resto l'idea di un popolo privilegiato, di una persona teofora, porta con sé la stima, l'autenticazione dei segni distintivi; si tratta di riconoscere qualcuno; l'uomo crede che si tratti di un evento materiale che deve verificarsi un giorno e di cui qualcuno sarà l'eroe. Qui si apre il capitolo criteriologico, il capitolo dei segni caratteristici, come capita ogni volta che un mistero diviene un segreto. Se il compimento è un mistero, nessuno ne è specialmente incaricato, ma se è un segreto, noi cercheremo di conoscere la cifra del segreto, come si cerca di conoscere la combinazione di una cassaforte.

"Ma saremo, così, esposti a ogni sorta di errori. Per questo la storia delle credenze sul Messia è la storia delle imposture e dei falsi Messia. Alexandre Tansman ha scritto una magnifica opera sul falso Messia Shabbetai Zevi. Ma ci si può chiedere se esistono veri Messia e se ogni Messia non è un falso Messia. L'annunciatore, dal momento che è qualcuno, è necessariamente uno pseudo. Vale a dire un usurpatore. Si dice il «falso Dimitri», come se ce ne fosse uno vero. Perché il vero? Il vero è tanto falso quanto il falso: dopotutto, il vero Dimitri è vero solo perché si dice tale. Non ci sono che due falsi Demetri. Del resto, in russo, ciò si dice samozvanetz. L'impostore si spaccia per salvatore. In questo campo, l'illegittimo e il legittimo si equivalgono. Tutti ciarlatani.

Dopo il miraggio del popolo teoforo e della persona teofora il miraggio della data, del momento in cui queste cose

accadranno. Berdjaev, nel suo libro sulla storia, ci ricorda che era stata perfino fissata una data per la venuta dell'Anticristo: il 1833. E' la speranza appassionata che crea tutti i miraggi dell'attesa. Da qui ciò che viene chiamato il millenarismo, la speranza dell'anno Mille o il timore dell'anno Mille. Il millenarismo è la superstizione di un anno che è come tutti gli altri ma si differenzia dagli altri per il suo millesimo. Ma il lutto che porti il numero 1000 è una semplice verità da calendario.

Così non servirebbe a niente aver rinunciato all'idea di un Messia già venuto, già arrivato, per sostituirla l'idea di un Messia da venire. Non servirebbe a niente se questo Messia da venire avesse appuntamento con l'uomo in una certa data; che il Messia sia in ritardo o in anticipo è la stessa cosa. Se voi aspettate il Messia per una certa data, se gli avete dato un appuntamento, voi sopprimete in questo stesso modo il dinamismo dell'attesa e il dinamismo elpidico.

Ma di questo le grandi religioni, e in particolare la religione ebraica, hanno avuto assai presto coscienza. Fin dal libro d'Isaia gli ebrei hanno voltato la schiena all'idea di un Messia personale, per fare del messianismo il campo di una speranza pneumatica, indeterminata, di natura così morale e religiosa da implicare una trasfigurazione morale degli uomini. A questa trasfigurazione ci si guarda bene dall'assegnare una data. La depersonalizzazione del Messia, rimasto personale solo nelle credenze popolari, è un fenomeno essenziale nella storia filosofica dell'ebraismo.

Lo stesso processo appare nell'ortodossia russa, e io credo di sapere che gli slavofili d'oggi, come il principe Trubetzkoi, che fu un allievo di Soloviev, avevano rinunciato a riservare alla Russia il privilegio di questa missione. Si erano rifugiati nell'idea totalmente morale di una riconciliazione degli uomini e di una Chiesa universale. Tale era la tendenza del neoslavofilismo.

Abbiamo appena detto parlando del lontano divenuto vicino, del futuro indeterminato divenuto un elemento della mia vita quotidiana: «Il regno di Dio è qui, è a portata di mano, i tempi sono venuti». Dal momento che i tempi sono venuti, com'è che non sono ancora qui?

In realtà la Bibbia ci diceva già che sono venuti e gli uomini credevano effettivamente di sentire i prodromi evidenti di una fine dei tempi, di una grande catastrofe. Alla fine del XIX secolo Tolstoj ripete che il regno di Dio è alle porte. Nel 1890 scrive: «Dio bussa alla porta». Dice che «la città di Dio è in noi».

Gli Eleati si domandavano come Achille raggiunga la tartaruga, come le frecce colpiscano il bersaglio; eppure lo colpiscono. Lo spazio può consumarsi, logorarsi, inabissarsi; si può rosicchiare il tempo a poco a poco; ma il tempo, sotto questo aspetto, confermerebbe i sofismi, l'immobilismo, perché il tempo non si esaurisce, la fine dei tempi si ritrae continuamente all'orizzonte davanti ai nostri occhi, come un castello magico che ci sfugge. L'eleatismo è valido unicamente per una temporalità infinita e non per uno spazio di tempo determinato. Bisogna capire che la speranza di un Messia che verrebbe a portare la pace e la consolazione è l'ipostasi dell'uomo. E' questa la prova dell'esistenza storica: quella, per l'uomo, di aver vissuto parecchi periodi, parecchi avvenimenti della sua vita in cui gli sembrava che l'avvento di un altro ordine fosse vicinissimo; e l'altro ordine non è nato, non è sorto. Noi abbiamo conosciuto questa esperienza nella nostra stessa generazione, noi che siamo i sopravvissuti di un'impresa senza precedenti, noi che a volte ci domandiamo per quale caso siamo qui... E allora siamo nella posizione giusta per capire che l'uomo si è a volte avvicinato moltissimo a questo avvento di un ordine nuovo che si è improvvisamente sottratto ai suoi occhi. E' ciò che noi chiameremo l'eterno supplizio di Tantalo dell'umanità;

l'umanità assetata vede fuggire davanti alle sue labbra le acque vive che la disseterebbero e che estinguerebbero la sua sete. E' una delusione infinita, una delusione mille volte ripetuta che esige una consolazione infinita e che noi personifichiamo, che noi ipostatizziamo nell'attesa del Messia.

La ragione filosofica ci inviterebbe, a questo punto, a convertirci in primo luogo all'originalità del tempo, come ci invitava Bergson, a capire che non è il tempo che è una icona immobile dell'eterno, ma piuttosto l'eterno che è una icona immobile, un'immagine immobile del tempo.

Due cose contraddittorie devono essere riunite e pensate insieme per chiarire il mistero della nostra condizione, la prima che contraddice la seconda: che la temporalità è infinita, che i tempi non hanno fine. «O tempo sospendi il tuo volo», implora il poeta; ma il tempo non vuol sentir ragioni, fa orecchio da mercante, il tempo; continua la sua corsa senza tener conto dei nostri rimproveri e la continuerebbe eternamente, anche se tutti gli orologi dell'universo si fermassero contemporaneamente, anche se tutti gli uomini e tutte le creature scomparissero allo stesso tempo da tutti i mondi abitati; anche se non ci fosse più nessun uomo per dire al mese di ottobre: «tu sei ottobre», per dire al giorno di oggi: «tu sei domenica»; anche se non ci fossero più uomini per contare le ore e anche se, di conseguenza, la coscienza che dà la sua cifra e il suo nome al tempo scomparisse nel grande cataclisma supremo. Anche allora ciò non impedirebbe al tempo di correre. Non ci sarebbe più nessuno per contare le ore, per distinguere le stagioni. Ma alla temporalità del tempo ciò non farebbe né caldo né freddo: essa continuerebbe imperturbabilmente, inesorabilmente, perché la futurizione, e cioè l'avvento del futuro, non ha fine, sia che l'uomo ci sia, sia che non ci sia per dire che questo futuro è futuro. Se anche il tempo si fermasse

per me, io non cesserei di invecchiare. Supponete che, per un privilegio incomprensibile, il tempo scorra per voi ma non per me: ciò non impedirebbe ai miei possibili di consumarsi a poco a poco; anche se le mie arterie restassero in buono stato, il tempo continuerebbe a correre; perché il tempo non è una cosa, il tempo è un non so che d'imponderabile, d'impalpabile, che è la cosa filosofica per eccellenza, che è piuttosto l'anticosa, almeno quando non consideriamo i tempi contati dagli uomini ma la temporalità del tempo. I tempi finiti sono comprimibili, sono apprezzabili; si può passare meno tempo a farsi la barba la mattina, si possono accelerare certi ritmi, ma ciò che nessun uomo può economizzare sotto pena di non essere un uomo è la temporalità. Allo stesso modo, si può rinviare la morte di una giornata, morire più tardi, divenire più vecchi, ma non si può economizzare la mortalità della morte. Così l'uomo può eludere il dolore, differirlo, diminuirlo, cambiargli luogo, posto, ma non può economizzare la dolorità del dolore. E' ciò che in gergo filosofico si chiama la quotità, la temporalità del tempo, la dolorità del dolore e la mortalità della morte.

In questo la nostra intermediarietà, la nostra condizione relativa nella valle del tempo è incurabile e si capisce assai bene che l'uomo sia sempre sotto il giogo dell'alternativa e che non ci sia Messia che possa sotto questo aspetto liberarlo interamente dall'invidia, dalla meschineria, dalla gelosia, dalla menzogna. Io vedo agevolmente l'uomo dei tempi nuovi, del Tremila, capace di andare a passare le sue vacanze in una galassia, padrone dell'universo, ma poi anche vanitoso e bugiardo, infedele alla propria moglie, con tutti i difetti degli uomini comuni, i loro pensieri reconditi, la loro coscienza riposta. E il comunismo che vorrebbe fondare un uomo nuovo, scoprire un uomo senza nascondigli segreti, un uomo senza ombre, sa benissimo che, se si può aumentare il

proprio potere sulle cose, non si può far presa su questa alternativa interiore.

In secondo luogo, se le condizioni della felicità materiale sono più facilmente riunite e se la nostra felicità resta sempre la stessa, l'uomo non è né più né meno felice; i tempi non sono mai arrivati; e dopo la Liberazione - siamo franchi - noi non ci nascondiamo più, non lottiamo più, ma non siamo più felici di prima, forse più infelici, perché non abbiamo più niente di preciso da sperare. Così il progresso tecnico aumenta senza sosta e, con esso, il benessere dell'uomo e della sua civiltà; e tuttavia la sua felicità resta sempre la stessa, vale a dire precaria e sempre rimessa in questione. La chimera della felicità fugge continuamente all'orizzonte dell'uomo, e l'uomo non la raggiunge mai, così come non ha mai fatto tutto il suo dovere, perché il suo dovere è infinito e si ricostituisce man mano che lo fa.

Ci sono dunque due idee contrarie l'una all'altra: da una parte il lato irrimediabilmente empirico e abbandonato dell'uomo nella valle del tempo e, dall'altra, le condizioni della felicità sempre più accessibili, la presa sulle cose sempre più grande.

Quanto alla fine del tempo propriamente detta, anche questa fine è di un altro ordine; essa è un profondo mistero, e non sarà un uomo a svelarcelo, questo mistero, né un popolo, né una data sul calendario degli uomini: esso resta il mistero impenetrabile, il mistero metempirico che dovrebbe essere il vero oggetto delle religioni: la nostra finitezza ce ne esilia irrimediabilmente; nessun uomo può conoscerlo e mai potrà conoscerlo da vivo. Non c'è tuttavia così tanto da aspettare perché un giorno moriremo; l'uomo sarà iniziato a questo altro ordine perché è la morte che ne è l'iniziazione. La fine dei tempi per ogni uomo è la morte, la propria morte, non la «mia» morte per voi, ma la mia per me, la vostra per voi, la nostra per ciascuno di noi. La propria morte è per ciascuno la

vera fine dei tempi; ma non siamo qui per speculare sulla morte. Niente, del resto, è più contrario allo spirito dell'ebraismo che una simile meditazione; siamo qui al contrario per meditare sulla vita che ci è data, per il tempo che essa ci è data. Mentre pensare a questa morte durante la vita, a questa fine dei tempi che è la morte individuale, significa trasformare il tempo infinito del nostro presente, questo tempo che, contemporaneamente, è infinito e finito, significa trasformarlo in un quantum finito, significa aspettare con angoscia che l'orologio abbia scandito tutti gli istanti della nostra vita, significa vivere nell'angoscia baudelairiana per la quale non siamo fatti. Il nostro tempo è contemporaneamente finito e infinito; è finito in realtà per Dio che ci guarda e per me rispetto a voi e per voi rispetto a me, ma per ciascuno di noi, individualmente, che lo vive dall'interno, questo tempo è infinito; dobbiamo fare come se lo fosse e in effetti facciamo come se la morte per noi non esistesse; per me che vivo la mia vita purtuttavia limitata, ma che non ci bado, la mia vita non è un quantum rosicchiato minuto per minuto da quello che noi chiamiamo l'insetto del tempo. Questa vita è allo stesso tempo aperta e chiusa, dunque dischiusa. Il nostro vero problema filosofico non è la fine dei tempi, perché il tempo non avrà fine, ma piuttosto i fini del tempo; non la fine della storia, perché essa non avrà mai fine, perché non sarà mai alla fine del suo rotolo; il nostro vero problema sono i fini della storia; i fini smentiscono la fine; i fini che sono ideali, normativi, con i quali viviamo, che sono capaci di produrre in noi i grandi rinnovamenti e che non ci lasciano la possibilità di dire «per sempre». La Liberazione non ci ha portato questa fine della storia, anzi, essa torna alla ribalta miserabilmente come se non avessimo sofferto, ma ciascuno di noi ha potuto prendere le decisioni personali che lo impegnano, che hanno inaugurato per lui una vita nuova; essa non ha trasformato la

vita da cima a fondo, ma l'ha trasfigurata per certi aspetti. Noi non siamo ciò che eravamo prima, ci sono mani che non stringiamo più, paesi dove non andiamo più, cose che non facciamo più, anche delle parole che non pronunciamo più, e questo non è soltanto negativo, è anche un'adesione a dei valori che prima non riconoscevamo. E' una decisione. C'è in noi nel presente una volontà infinita di conversione al nuovo ordine.

Per il fatto stesso che noi ci rivolgiamo a un futuro infinitamente lontano, che questo futuro non arriverà mai sul calendario, ma sopraggiungerà come un profondo mistero, come il mistero della morte sbocca in un altro ordine, esso è sempre presente: dire che è sempre futuro o sempre presente è la stessa cosa. Insomma questo domani è oggi, questo domani di cui Andre Spire dice magnificamente: domani eterno che cammina davanti a me.

Questo domani è il mio oggi, brilla in questa lampada accesa della speranza che è nel cuore di ciascuno di noi e trasfigura il nostro «ogni giorno», la nostra quotidianità, l'orienta perché la speranza fiorisca continuamente in noi.

(1961)

Assomigliare, dissomigliare

La tentazione esprime lo stato instabile di una esistenza contestata, sollecitata dalle forze contraddittorie che l'assalgono. L'ebreo, poiché è spesso candidato alla appassionante conversione che esprime il lato fluente e teso dell'uomo sollecitato, è un uomo tentato. E l'esistenza ebraica, immersa fra forze maggioritarie, è di conseguenza una «posizione» instabile, essenzialmente provvisoria, tanto poco comoda quanto possibile, e sempre sul punto di cambiare.

L'uomo tentato è un uomo che si colloca sul bordo estremo, sulla soglia. L'uomo tentato non è ancora un peccatore, ma piuttosto un uomo in istanza di peccato. Egli si colloca davanti al peccato, nel minuto appassionante in cui peccherà o non peccherà, nel momento in cui coglierà il frutto dell'Albero della Conoscenza, per esempio. Una volta che lo ha colto e più o meno digerito, non è più il tempo di parlare di tentazione. Allora è il peccato stesso che è in questione. Di conseguenza, la tentazione si riferisce all'istante che precede l'attualizzazione del peccato. Per adoperare un'espressione assai densa di significati nella metafisica di Jean Wahl, è il momento in cui la tensione è al suo punto culminante. Si può così capire perché questo non è soltanto il problema della Genesi, ma anche un problema moderno.

Quando noi parliamo dell'uomo tentato, dell'uomo che occupa una posizione instabile, e in particolare dell'ebreo, come non pensare per esempio a quelle statue della scultura barocca che sono in equilibrio precario, sull'orlo di un cornicione, di un pinnacolo, sempre sul punto di tuffarsi, o sul punto di cadere, e pronti, in bilico sul vuoto, a soccombere alla gravità, a una sorta di geotropismo? C'è un legame fra la tentazione e l'idea di vertigine; noi cercheremo di approfondirlo.

La Tentazione si colloca dunque nell'istante appassionante nel quale tutto è ancora in attesa, in sospeso, o in istanza, e che, per questo stesso fatto, non può non interessare specialmente l'uomo moderno, visto che anche la scultura barocca che l'esprime è contemporanea di questa prima coscienza.

E questo problema della tentazione interessava molto, per la stessa ragione, anche gli uomini del Rinascimento all'epoca delle grandi scoperte, delle grandi avventure, nel momento in cui l'uomo era tentato dalla scoperta di un mondo esterno, e anche nel momento in cui tutti i valori apparivano fluenti e rimessi in questione. Dopo la scomparsa dell'Europa teocratica del Medioevo tutto è sul punto di modificarsi.

Così come lo stesso uomo tentato è sul punto di modificarsi. C'è sempre un rapporto fra gli uomini e le istituzioni. La scoperta dei paesi lontani e quella della contingenza, la trasformazione delle forme, il fatto che l'uomo si sperimenti come mutevole, lo rendono incline alla metamorfosi. E anche la tentazione è una metamorfosi in istanza. L'uomo moderno, interessato dalla tentazione, è anche interessato naturalmente dalla magia delle metamorfosi. E non è un semplice caso se, all'epoca del Rinascimento, vengono dipinti quadri che rappresentano l'uomo tentato. La tentazione di sant'Antonio è un tema ricorrente nella pittura del Rinascimento e in particolare in

quella di Hieronymus Bosch. Ci si può abbandonare un istante allo spettacolo di questo eremita visitato dalle tentazioni che, come vedremo, sono le stesse della coscienza ebraica, la quale, sotto questo aspetto, è la coscienza umana e moderna per eccellenza. L'eremita è tentato dall'attenta, dal polimorfismo teratologico, da mostri che sorgono sotto varie forme, e anche dalla donna che ha un grande ruolo, un ruolo fondamentale, nella trasformazione dell'uomo. La donna è il veicolo dell'alterità. Eva è allo stesso tempo tentata e tentatrice. Tentata dal serpente, essa tenta a sua volta Adamo. Essa è dunque il ministro, l'intermediario, il veicolo di questa alterità.

E le tentatrici sono generalmente le donne, la tentazione è donna: le ondine, le sirene, la Lorelei... esse sono la tentazione come se la raffigurano gli uomini!

Bisogna notare che queste parole differenti, che si riferiscono tutte alla muta, alla mutazione, all'istante della mutazione, noi potremmo ritrovarle nel Vangelo, a proposito delle tentazioni di Gesù nel deserto: Satana ingiunge a Gesù di gettarsi dal pinnacolo del tempio sfidando le leggi di gravità. Troviamo in questa tentazione di gettarsi dall'alto del pinnacolo il tema dell'altezza e, d'altra parte, gli ingiunge di trasformare le pietre in pani: ecco la metamorfosi magica, la mutazione della forma, il suo carattere contingente che costituisce la vertigine e la seconda tentazione dell'uomo, la trasformazione del minerale in oggetto di nutrimento.

Che l'uomo resista, come Gesù che fa orecchio da mercante, o che ceda subito e senza combattere, come Adamo - Adamo che non si fa pregare, mangia subito il pomo! -, che l'uomo ceda immediatamente o dopo un lungo combattimento o che resista, in ogni caso la tentazione implica il momento della tensione appassionante, l'istante appassionante nel quale tutto è sospeso: cederà, non cederà?

Bisogna che si decida in un senso o nell'altro, e più acuta è la modernità, più appassionante è questa tentazione.

Cosicché l'uomo, davanti a questo esito incerto, è come un funambolo con il suo bilanciere in mano, sulla corda, mentre sta per cadere nel vuoto, o a destra o a sinistra, e si tiene in equilibrio come per miracolo.

Egli si colloca dunque nel «non ancora» del peccato, il non ancora che si prolunga e fa battere il cuore, e, probabilmente, è questo aspetto, senza che lo sospettassimo, che ci sollecita oggi e ci dirige verso questo problema nel caso particolare della coscienza ebraica.

E si tratta di un vero e proprio conflitto, perché la tentazione, anche se non dura a lungo, implica sempre degli assalti ripetuti, una rimessa in questione continua. I teologi cristiani lo sanno. In particolare san Francesco di Sales, che ne parla molto: il diavolo si fa vivo parecchie volte; non si accontenta di una sola visita, e del resto la parola tentazione, se ci si riflette, è una parola frequentativa, iterativa. Implica una ripetizione, un'insistenza. La tentazione è inseparabile da questa insistenza, da questa sollecitazione continuata, dalla lotta, sovente drammatica, di cui essa è il principio. La lotta dell'uomo con l'esteriorità tentatrice costituisce questo conflitto continuato.

Un eccellente esempio sarebbe quello della vita di Bergson. Bergson incontestabilmente tentato, sollecitato per tutta la vita dalla tentazione cristiana. Bergson è immerso nell'atmosfera cristiana da sempre e gioca con le sirene della seduzione senza tuttavia cedere all'incantesimo; ascolta il canto delle sirene, lo ascolta ma si ferma sul bordo estremo perché non riceve il battesimo. Per tutta la vita è sul punto di, in istanza di, nell'istante che precede il passo decisivo. Questo passo decisivo non lo farà mai. E' un uomo di cui tutta la vita si svolge sul bordo aguzzo del battesimo senza tuttavia che egli ne varchi la soglia.

Assumiamo ora un punto di vista più preciso al fine di cogliere la differenza specifica che fa la tentazione, e che non abbiamo ancora enunciato.

Ho parlato poco fa dell'uomo sollecitato dal fascino del vuoto, evocando l'idea di vertigine; ma per capire bene questa vertigine della caduta imminente bisogna prima capire una complicazione del tutto particolare: è il lato doppio, complesso e ambivalente che caratterizza il pericolo del salto pericoloso.

Ciò che fa l'originalità stessa della tentazione è l'orrore della cosa che sto per commettere. Se fosse un semplice desiderio non si chiamerebbe una tentazione! Un desiderio non è una tentazione; anche un istinto - una semplice tendenza che tende verso il suo oggetto - non è una tentazione. Essa non diviene una tentazione se non c'è qualcosa di più. Non semplicemente il desiderio di essere di più o di divenirlo, ma allo stesso tempo un ostacolo e un affascinante orrore. Il fatto è che la vertigine non è semplicemente una inclinazione, un piano inclinato in dolce pendenza sul quale l'uomo scivolerebbe, ma essa implica una difficoltà e anche un indietreggiamento come davanti a un oggetto d'orrore. Implica quindi il suo proprio opposto. Così, quando noi diciamo vertigine, non adoperiamo questa parola nel significato che le dà Renouvier: il passaggio immediato all'atto senza intermediario, poiché, al contrario, questo passaggio è ostacolato. Ma ciò che rende il paradosso difficile da comprendere e da esprimere è il fatto che è proprio l'ostacolo ad essere la ragione, che è l'ostacolo stesso che costituisce una ragione ed è lo strumento stesso della tentazione.

Dunque io desidero, non malgrado gli ostacoli e contro le proibizioni, ma proprio a causa della proibizione; né bisogna pensare che, per certi versi, io desideri e per altri abbia orrore: benché e perché sono giustapposti. E' perché ho

orrore che ho voglia! Andate a capirci qualcosa! E' il mio orrore che è un ingrediente del mio desiderio e che lo decuplica, e il mio desiderio si nutre di questo orrore. Dunque, come nelle filosofie paradossali nelle quali è l'obiezione che è una ragione - ciò non è credibile: ragione di più, credo quia absurdum, credo perché è assurdo -, non è una ragione per credere, ma piuttosto una ragione per non credere che afferra la coscienza perversa: il fatto che ciò è assurdo è una ragione supplementare per credere, e Pascal pensava che le oscurità della Scrittura non fossero una obiezione ma una ragione per credervi; che è proprio perché è oscura che è vera. Se noi applichiamo quanto detto, non, come Tertulliano o Pascal, alla verità, ma al peccato o al desiderio di fare una cosa proibita, forse comprenderemo un po' questo tanto peggio che è un tanto meglio.

Potremmo qui distinguere parecchi gradi; io ne distinguerò tre per non perderci nei particolari e perché ci sembrano più adatti a chiarire i due poli della tentazione ebraica.

1°) Ci si può collocare dapprima a un grado del tutto elementare, radicale, quasi metafisico, nel quale, senza alcuna ragione esteriore, al grado più basso, la tendenza sprigiona da se stessa una controtendenza per divenire una tentazione. Tutto ciò è iscritto nel cuore dell'uomo: ogni voglia sviluppa una controvoglia, ogni voglia, ogni desiderio sviluppa in se stesso e per se stesso un controdesiderio che lo appassiona, che lo patetizza e che fa di questo desiderio una tentazione. Non è nell'ordine dell'intenzione deliberata: semplicemente il desiderio sprigiona il controdesiderio come un'onda di riflusso, che si ripiega sul primo e lo patetizza. Ma a volte l'uomo lo fa anche apposta per divenire appassionato. Il desiderio costruisce allora fuori di se stesso un desiderio in senso inverso ed è questo secondo desiderio che crea l'onda d'urto che trasforma la tendenza in una tentazione. Questo è

proprio dell'uomo; non c'è che l'uomo per inventare tali cose. Un cane ha voglia di un osso, non complica le cose; è a volte bloccato dall'impossibilità di mangiarlo, o dal timore della punizione. Ma per quanto lo riguarda, ha semplicemente voglia di un osso. Solo l'uomo che ha voglia si costruisce una proibizione, là dove non esisterebbe, per essere veramente tentato.

2°) Il secondo caso, un po' più socializzato, più complesso, ci interessa di più perché lo si potrebbe ritrovare anche nella tentazione di Adamo. E' la proibizione arbitraria che tende ad appassionare la sua voglia e a farne una tentazione. L'uomo salta sui divieti, sulle proibizioni arbitrarie umane che trasformano l'oggetto della tentazione in tabù, in una cosa, allo stesso tempo desiderata e fonte d'orrore, da cui ci si allontana. La proibizione è dunque in questo caso la ragione che raddoppia il nostro desiderio. E' a volte la sola ragione. Non so se sto per dire una cosa tremenda e sacrilega, ma mi sembra che non ci fossero molte ragioni perché Dio proibisse a questo povero Adamo di mangiare i frutti di un solo albero e proprio dell'Albero della Conoscenza! Gli si permettono tutte le banane, tutti i cedri di quel giardino incantato, gli si proibiscono soltanto i frutti che gli si dovrebbero permettere, i frutti dell'Albero della Conoscenza. In ogni caso, è proprio perché Dio lo proibisce e perché le sue ragioni appaiono arbitrarie (almeno la Bibbia non ne dà alcuna) che, immediatamente, come un monello, Adamo ne ha voglia. Si comporta come un bambino che ha voglia solo della cosa che gli si proibisce. E ognuno sa che il frutto delizioso è il frutto proibito e che è proprio per questo che è il più delizioso di tutti. Tutti hanno capito che Adamo desidera questo pomo non perché sia particolarmente succoso, o perché abbia un buon odore, o perché sia bello a vedersi, come si dice nella Bibbia, ma perché gli è entrato in testa che è proibito. E notate che sotto questo aspetto la tentazione adamitica è più

metafisica di quella di Gesù, perché quella di Gesù - alla quale del resto Gesù resiste, ed è tanto che si possa paragonarle -, è motivata: egli è affamato perché il Vangelo ci dice che ha digiunato per quaranta giorni prima di andare nel deserto; egli ha fame e, quindi, il fatto che sia tentato dalla trasformazione delle pietre in pani, mettetevi al suo posto - è comprensibile. Si tratta dunque di una tentazione motivata e in questo senso appare meno metafisica della tentazione irritante di un uomo che non ha fame, della tentazione di un uomo sazio. E' in Paradiso, ha tutto ciò che gli occorre nel giardino di Eden e si lascia tentare da un pomo, da un semplice pomo! E' veramente il lato metafisico e insopportabile dell'uomo che appare in questa tentazione immotivata, priva di ragione.

3°) Si tratta ora della tentazione propriamente morale, dell'ostacolo morale. E' qui evidentemente che il desiderio è più passionale, è qui che il desiderio ha vergogna di sé, è cattiva coscienza. Certo, in pratica, le cose non sono così chiare e, in molti casi, tutte le transizioni sono rappresentate fra la tentazione n° 1 (il desiderio sprigionato per niente) e la transizione tipo n° 3, o fra la tentazione n° 2 (la proibizione più o meno arbitraria o gratuita) e la tentazione n° 3. Assai spesso non si sa bene dove situare una tentazione. Per esempio, Adamo è oggetto di una proibizione in apparenza senza ragione; ma tuttavia, a ben rifletterci, si tratta del frutto dell'Albero della Conoscenza, del Bene e del Male. Se si trattasse solo della Conoscenza del Bene, allora Dio potrebbe permettere ad Adamo di mangiare il frutto. Ma quando conoscerà il Bene conoscerà anche il Male. E dal momento che non può conoscere l'uno senza l'altro, l'arbitrario cede il passo alla ragione e, in definitiva, in questa tentazione troviamo allo stesso tempo la tentazione gratuita, che era nata da una proibizione, e la tentazione morale, che nasce

dall'idea che l'uomo è tentato dal male, da qualcosa che è il germe e la promessa del male.

Uguualmente, non si sa bene in quale categoria inserire la tentazione umana di cui si può tranquillamente parlare, la tentazione degli amori proibiti che, fra tutti, sono i più tentanti perché sono proibiti. Che sia per ragioni morali, o perché la società li vieta, o perché dei tabù ancestrali pesano su questi amori, in ogni caso, per una ragione o per l'altra, questi baci proibiti di cui parla la canzone di Shylock sono, fra tutti, i più tentanti, e si potrebbe ripetere, ma da un punto di vista morale, ciò che abbiamo appena detto del frutto proibito: l'uomo è tentato dalla donna proibita, anche se non è necessariamente la più bella né la più intelligente, anche se può essere l'ultima delle sciocche; è perché non è la sua che ne ha voglia, e non perché è la più bella. E' tentato dalla donna del vicino, ed ecco che la gratuità della tentazione appare di nuovo.

Mi resta da parlare di una tentazione, una delle più acute perché è quella nella quale l'orrore è anch'esso al suo punto culminante e perché c'è fra la tentazione e l'orrore questo continuo superarsi. Ciò di cui l'uomo ha più voglia è di vivere, è in questo che mette più accanimento e, di conseguenza, quando è tentato dalla morte, questa tentazione sarà, fra tutte, in quanto la più paradossale, la più irresistibile, la più diabolica. E' l'uomo tentato dal nulla, e cioè tentato dalla cosa di cui ha più orrore, dato che l'energia stessa del controdesiderio smaschera il lato passionale e accanito del desiderio stesso. In questo ultimo caso appare il lato instabile, nuovo della tentazione che segnalavo all'inizio, e l'idea della posizione passionale che il conflitto di un controdesiderio appassionante e di un desiderio appassionato implica.

Questa situazione passionale che è quella dell'uomo davanti all'oggetto del suo desiderio è dunque l'incontro di

un desiderio appassionato e di un desiderio appassionante. I tre termini si esaltano l'un l'altro, aumentano d'intensità l'uno con l'altro. Più la proibizione è terribile, più il desiderio si esalta in virtù di questa legge di superamento che regola questa azione frenetica, febbrile, propria alla tentazione e che spiega esattamente la dismisura della tentazione.

Cercheremo dapprima di applicare ciò all'esistenza ebraica. E, cominciando con la fine, parleremo per prima cosa della tentazione morale, e cioè quella dell'uomo che ha coscienza di essere tentato dall'errore e, quindi, quella in cui la tentazione è in relazione con una certa verità dove il desiderio è contemporaneamente impedito/esaltato, esaltato/impedito. Bisognerebbe trovare una parola contraddittoria che non esiste in francese. L'ostacolo è allo stesso tempo impedimento e strumento. E' l'errore stesso.

E' il caso, evidentemente, in primo luogo della coscienza razionale tentata da ciò che tenta tutti gli uomini nel modo più elementare, e cioè l'illusione dell'apparenza sensibile: la paccottiglia, gli orpelli dell'apparenza sensoriale, tutto ciò che canta, sorride, scintilla, brilla al sole; gli arcobaleni, i riflessi cangianti, le iridiscenze, il caleidoscopio, tutto ciò che non è vero, i bagliori, i riflessi della mitologia contro i quali l'uomo è in guardia da quando comincia il suo pensiero.

E' vero che ciò non è specialmente ebraico: Platone, nella Repubblica, parla molto di questi riflessi, iridiscenze e trasparenze. Li chiama «riflessi nell'acqua:» non credete a un sorriso, non credete a un riflesso nell'acqua, non ascoltate i canti delle sirene, non vi fidate dell'apparenza, della bellezza perfida e ingannatrice. E del resto V Odissea ci racconta come Ulisse si tappi gli orecchi o si faccia legare all'albero della nave per non cedere alla parola incantatrice e ingannatrice delle sirene: le sirene sono idre. E non tentazioni. Ed è comprensibile; perché l'uomo che conosce la seduzione dei fantasmi, il gioco delle ombre, si mette per ciò

stesso fuori portata. Per lui queste seduzioni non sono veramente tentanti perché non c'è in lui una controvolontà prodotta dalla volontà. E' soltanto male informato; il giorno in cui saprà che le sirene non sono delle incantatrici ma delle streghe abominevoli che vogliono il naufragio del marinaio, che vogliono che la nave si infranga sugli scogli, non avrà alcuna voglia di cedere a queste sirene. Non c'è dunque una contro volontà, per adoperare il linguaggio interno alla volontà, non c'è una cattiva volontà nascosta nella buona, dunque non c'è volontà affatto. Una volontà nella quale non abita una controvolontà non è una volontà; colui che vuole e non vuole allo stesso tempo il contrario di ciò che vuole, non vuole; crede di volere e non vuole; per volere, bisogna contemporaneamente volere e volere il contrario. Solo la volontà contrariata è una vera volontà.

Ora, i greci non hanno alcuna idea di ciò che è una volontà contrariata perché non hanno l'idea della volontà vera, né quella del desiderio, né quella della tentazione. In altre parole, non c'è in queste seduzioni né perfidia dalla parte dell'oggetto né perversione dalla parte del soggetto. L'uno è solidale con l'altro: il perverso accusa il perfido, e la donna è «perfida» solo perché l'uomo è «perverso». Egli inventa in un certo senso una cosa abominevole al fine di giustificarsi di essere tentato. Ora, perfidia e perversità sono nozioni che non esistono in greco. Non ci sono parole greche per dirle, non ci sono concetti per trascriverle.

L'uomo non fa mai il male una volta che ha riconosciuto che era veramente il male: ecco una grande differenza fra la tentazione ebraica o, ancora di più, cristiana e il desiderio greco. Perché la coscienza tentata è allo stesso tempo una coscienza particolarmente esigente in ciò che si propone e appassionatamente tentata dall'errore che essa sa essere l'errore. Da qui una lotta drammatica che le Scritture, a più riprese, ci mostrano, e che è la lotta contro l'apparenza; una

lotta appassionata, passionale e appassionante contro l'apparenza. E coloro che hanno parlato contro l'apparenza sensibile in Grecia non ne avevano alcuna idea.

La cosa che colpisce di più un lettore profano è che una delle forme più primitive che riveste questa tentazione sensibile è la tentazione del plurale.

E non è un caso, perché la pluralità è in realtà il mantello di Arlecchino, il mantello iridato, la sciarpa iridescente, fatti di pezze e di frammenti multicolori e di colori luccicanti: il polimorfismo, la policromia costituiscono il carattere fondamentale, la forma essenziale sotto i quali l'alterità sensibile si presenta all'uomo. Se dunque l'uomo è innanzitutto tentato dal sensibile, è in questo senso che il sensibile è legione perché è parecchi. Non soltanto i sensi sono parecchi, ma anche le qualità formano una molteplicità infinita. Ancora una volta non è un caso: se non ci fosse che una qualità, non ci sarebbero affatto qualità. Ci sono delle qualità perché la qualità implica il plurale infinito, una eterogeneità pittoresca, un polimorfismo inesauribile che è la screziatura sensibile stessa. Essa appare tale nell'Olimpo pagano.

Di conseguenza, la tentazione esemplare per l'ebreo monoteista sarà quella del paganesimo, la ricaduta nel politeismo, nel plurale degli dei. E anzi, sotto le forme più elementari, il principio della tentazione è sempre il plurale. Si direbbe che esso germini già nella conoscenza del bene e del male. Questa conoscenza è peccatrice perché è doppia, biforcuta, come dicono i teologi latini dell'innocenza. Chi conosce il bene conosce anche il male. Non conosce il bene da solo nella sua purezza, conosce, il bene e il male, uno in rapporto all'altro, uno correlativamente all'altro. Il pomo ha parecchi semi, è proprio il caso di dirlo! Ed è questa dualità che è inerente alla coscienza peccatrice. Ho già parlato di Hieronymus Bosch e della tentazione di sant'Antonio;

noterete che uno dei tratti più stupefacenti della coscienza tentata benché non ebraica - poiché essa è comunque ebraica nelle tentazioni di sant'Antonio -, è lo spezzettamento, è la dispersione, i mille frammenti, è la frammentazione infinita. Sono tele spezzettate nelle quali ogni sorta di forme incoerenti appaiono in tutti gli angoli del quadro: oggetti strani e mostri in uno stato di lacerazione e di spezzettamento estremo. E' il plurale nella sua forma più irrimediabile, più insolubile; è la dispersione delle impressioni, la disseminazione delle note, piccole macchie, piccoli tocchi, mille dettagli. Ed è da questi mille dettagli che l'uomo è tentato.

Questi mille dettagli, questi mille pezzi sono innanzitutto un invito per lo spirito dell'eremita, concentrato nella riflessione, nella meditazione, una sollecitazione a uscire dal raccoglimento. Lo spirito concentrato è invitato a uscire dalla sua unità, ad abbandonarla, a non restare raccolto sul suo centro. Anche san Francesco di Sales fa allusione alle mille moine, alle mille diavolerie, ai mille strepiti dei diavoletti che bussano alla porta dell'eremita per turbare la sua preghiera, per violare la semplicità dello spirito, l'unità dello spirito nel quale l'eremita concentra la sua meditazione. Sembra a volte che san Francesco scriva un testo per Hieronymus Bosch. E attraverso tutto ciò si vede dunque bene che lo spezzettamento è la forma sotto la quale si manifesta innanzitutto questa tentazione; e per questa stessa ragione comprendiamo in che modo il combattimento, l'agonia, e cioè in senso etimologico la lotta, sia una lotta di ogni istante, una lotta contro il sensibile, ed è per questo che essa riempie tante pagine della Scrittura.

E non è tutto. Non soltanto la tentazione si iscrive nel plurale ma esplode anche nel duello familiare, il tenero duello che segue l'apparizione del Cristo. La coscienza ebraica non è più tentata dai mille frammenti della

dispersione e in particolare dal pantheon dell'apparenza sensibile, il polimorfismo, la policromia, come dicevamo, del politeismo, ma è tentata, semplicemente, dalla dualità familiare di Dio e del suo Figlio, dall'emergere nella coscienza di rapporti teneri e familiari, di legami commoventi, che si iscrivono in una famiglia divina, con il Figlio di Dio, con la Madre di Dio. Tutto ciò parla all'uomo il linguaggio del cuore, il linguaggio dei rapporti quotidiani, ed è evidentemente una delle tentazioni più grandi per questa coscienza austera che è attaccata al suo unico oggetto e dalla quale ogni tenerezza sensibile è esclusa.

Il duello non è un caso particolare del plurale, è un'altra cosa, è di un altro ordine. Il plurale è la magia dei riflessi cangianti, come dicevamo, mentre il duello è il tenero colloquio intimo che tocca il nostro cuore, è il «Dio sensibile al cuore», come dice Pascal, ed è questo Dio sensibile al cuore che parla all'uomo il linguaggio del cuore, che sostituisce la sua tentazione maggiore, la sua tentazione interiore, ai riflessi sensibili ed esteriori del mondo pagano. Il suo linguaggio si orna delle illusioni dell'incarnazione, del realismo sacramentale, e si iscrive in questo modo come tentazione quotidiana.

La tentazione più forte e più intima è forse quella che abita il nostro cuore.

Bisognerebbe analizzare minuziosamente questi due tipi di tentazione, sottolineare in quale senso differiscano. In ogni caso, ciò che si può capire è che lo stesso cristianesimo ha conosciuto queste tentazioni. E anche, paradossalmente, la seconda. E a sua volta deve difendersi da essa perché, assai spesso, ebraismo e cristianesimo si rimandano la propria immagine rovesciata e, in particolare, come si può notare, le tentazioni del Cristo di cui si è parlato a proposito delle tentazioni del deserto sono tentazioni carnali: egli è tentato dal potere magico di trasformare le pietre in pani, e di

conseguenza è una tentazione che riguarda il nutrimento, bisogno elementare dell'uomo. Gesù è tentato dalle egemonie terrestri: «Se lo vuoi, l'Universo intero t'appartiene». E' tentato dall'imperialismo, dal colonialismo, se si vuole, che sono aspetti temporali, secolari, della stessa specie.

Il cristianesimo ha conosciuto questo lato sensibile, sensuale, puramente affettivo e anche «trofico» della tentazione.

Ciò che bisogna sottolineare è che la cosa tentante agisce sempre su di noi senza violenza. Agisce su di noi come a distanza, senza rivolgersi direttamente a noi. Non avendo l'aria di preoccuparsi di noi; e in questo modo si iscrive come evanescente, pronta a sfuggire a colui che vuole sedurre. Le sirene non si rivolgono al marinaio. Esse cantano e l'uomo ha voglia di vederle, di gettarsi nelle loro braccia. E ugualmente il pomo non dice niente, è lì, semplicemente. Il tentante è lì. Ed è la sua presenza stessa che è tentante, che agisce sull'uomo a distanza e che invita l'uomo ad andare incontro e oltre la presenza che gli è offerta. L'uomo che vede il pomo ha voglia di toccarlo, chi tocca ha voglia di mangiare, di inghiottire, di digerire, di fare dell'oggetto una cosa sua, una sostanza sua. Un uomo tentato non può restare davanti a un pomo a guardarlo tutta la vita, ha voglia di fare ciò che si fa con un pomo, di addentarlo, di inghiottirlo e di farlo scomparire. Non si accontenta di restarne spettatore, non si accontenta neanche di annusarlo. La tentazione ci conduce da un registro sensoriale a un altro. L'uomo ha voglia di completare una sensazione con un'altra, di completare le dimensioni rivelate dai sensi una con l'altra, la vista con l'udito, l'udito con il tatto e il tutto con l'identificazione completa, con l'ingestione. L'uomo va fino agli estremi, e ci va freneticamente.

Abbiamo parlato soprattutto della tentazione che si definisce in rapporto alla verità, e cioè della tentazione

dell'errore; di ciò che si crede essere l'errore, e che è forse in realtà l'errore, vale a dire il tradimento dell'unità, l'infedeltà all'unicità, la disfatta davanti alle apparenze sensibili e ingannatrici, davanti al loro plurale illusorio e, in generale, davanti al lato deludente dei rapporti puramente affettivi. Che, in un pensatore come Spinoza, finiscono per apparire completamente aboliti appena risulti demistificato il loro carattere illusorio. Ma ci sono altre tentazioni e sono quelle a cui ho soprattutto fatto allusione ai punti 1 e 2, quelle che sono create dalla proibizione o dal controdesiderio, gratuitamente. Quelle che non hanno un sistema di riferimento, quelle nelle quali l'uomo è tentato da tendenze correlative che si rimandano l'una all'altra, mutuamente e reciprocamente, senza che alcuna sia verità. Le tendenze si rispondono l'una all'altra in una sorta di relatività generale e, in un certo senso, nessuna è più vera dell'altra e il conflitto si situa dunque fra due tendenze.

Insomma, due tentazioni entrambe così fondamentali e così false, così ingannatrici. La verità ne è assente ed esse costituiscono tuttavia due tendenze così radicali dell'uomo: sono, da una parte, il bisogno di solitudine e, dall'altra, il bisogno di vita sociale. Queste tendenze ne determinano altre due dello stesso tipo. La prima è una sensazione esemplare, fondamentale, ed è particolarmente sentita dalla coscienza ebraica. Si può veramente dire che sia una specialità ebraica. In realtà, la tentazione del sensibile non è una specialità dell'ebreo, ma questa sì: è il bisogno di assomigliare a tutti gli altri, di non distinguersi in niente dal modo di essere dei maggioritari, di coloro che ci circondano, di perdersi in essi per non attirare l'attenzione.

C'è negli ebrei, anche nei più attaccati alle tradizioni, per certi lati, in certe circostanze e non soltanto per ragioni materiali, ma per ragioni fondamentali e metafisiche, un bisogno di passare inosservati, la fobia di ciò che

chiameremmo la diaphora, e cioè «differenza». C'è il bisogno di scomparire deliziosamente, e questo bisogno di scomparire deliziosamente è anche un bisogno umano.

Ma nell'esistenza ebraica ciò costituisce un elemento fondamentale. Non si tratta di essere come un principe che vuole passare inosservato, o una principessa che vuole andare a un ballo pubblico: si tratta di un bisogno di tutti i giorni. Ed è innanzitutto una sorta di mimetismo vitale che possono raccomandarci i teorici dell'assimilazione come un riflesso di difesa contro la morte che ci fa riunire in modo gregario con le altre pecore del gregge.

Ma ciò che caratterizza l'esistenza stessa dell'ebreo si iscrive anche nei suoi problemi. C'è in tutti gli ebrei il bisogno, la ricerca di tutto ciò che minimizza e banalizza questi problemi. Coloro che vogliono rassicurarsi e confortarsi ci dicono che gli ebrei non sono un popolo maledetto, che i suoi problemi sono problemi come gli altri. Questa banalizzazione ci faceva molto bene durante la Resistenza e durante la guerra. Ci confortava pensare che l'antisemitismo non era che un aspetto, una diversione del capitalismo. Eravamo tentati di accogliere con sollecitudine e riconoscenza l'idea che l'antisemitismo poteva, insomma, non essere che una forma dello sfruttamento dell'uomo, dell'alienazione dell'uomo, come il razzismo, come il colonialismo, come tante altre forme.

Sarebbe dunque una forma fra altre, un problema accanto ad altri. Persone bene intenzionate, provviste di una buona coscienza, affermano che l'ultima guerra era una guerra come tutte le guerre; pensano che se degli ebrei sono stati sterminati ad Auschwitz, ci sono stati dei tedeschi uccisi a Dresda, e che dunque non è che un caso particolare sotto categorie generali. E' che non si rendono conto di ciò che dicono! Dire che questa guerra era come tutte le guerre, il problema ebraico un problema come tutti i problemi, la

sventura degli ebrei una sventura come tutte le sventure, una sventura della guerra, come il non avere la tessera annonaria, come l'essere oggetto di bombardamenti aerei, significa misconoscere machiavellicamente l'essenza stessa di questo problema, significa non volerla riconoscere.

Così, il bisogno di collocare sotto categorie astratte, livellanti, impersonali, un problema per spassionalizzarlo, appare dunque come il mezzo più machiavellico di sopprimere questo problema, e allo stesso tempo sembra che ciò corrisponda a un desiderio segreto della coscienza ebraica. Ma nello stesso tempo in cui l'uomo ebreo si assimila, cerca di assimilarsi agli altri, di far sì che il suo problema si scioglia nel grigiore universale dei problemi astratti, nello stesso tempo in cui si rassicura, egli prova il rimorso della differenza trascurata, prova uno scrupolo. E uno scrupolo è già un rimorso. Il rimorso nasce quando ho trascurato qualcosa; assimilandomi agli altri ho trascurato qualcosa che in me protesta contro l'assimilazione. La differenza mi dice: «Sono comunque qui». Una sorta di evidenza irriducibile protesta contro questa riduzione, contro questo riduzionismo. Questa evidenza è la cattiva coscienza che è nella mia coscienza. Una cattiva coscienza che è allo stesso tempo una coscienza, una infracoscienza, una coscienza riposta, ciò che si vuole - la coscienza riposta che è necessaria alla coscienza per esaltarla; e più l'uomo ha coscienza di questa differenza trascurata, più egli ha il rimorso di averla trascurata, più si esalta l'assimilazione, il bisogno di assimilarsi, il bisogno di assomigliare agli altri. Il bisogno di annullarsi negli altri è esasperato dal sentimento stesso dell'infedeltà alla specificità ebraica, e reciprocamente.

In secondo luogo, e specularmente per una oscillazione dialettica, passando l'uomo da una tentazione alla tentazione inversa, l'affermazione della diaphora, della differenza vitale, dell'originalità differenziale dell'uomo, ci appare al contrario

come una affermazione della vita. Ecco dunque non il desiderio di essere uguale a tutti gli altri, ma quello di essere diverso dagli altri, il bisogno di affermare e di preservare la preziosa differenza - e ciò costituisce una delle molle dell'ebraismo contemporaneo: il bisogno di preservare questa differenza, salvaguardandola dal modello bell'e fatto, dall'assimilazione totale, dalla decomposizione, dalla dissoluzione nella omogeneità finale nella quale si perde fra gli altri. Dalla degradazione, dalla rilassatezza, o che so io. Dall'uniformazione, in breve dal perdersi nell'universale grigiore. L'affermazione della diaphora è dunque la protesta dell'uomo che non vuole scomparire in questo universale grigiore ed essa è necessaria sia all'esistenza personale che all'esistenza etnica.

E' una delle ragioni per cui il bisogno di dissomigliare e il bisogno di esistenza nazionale sono così vivi negli uomini ebrei di oggi. Il diritto di affermare caratteri che sono loro propri si iscrive in effetti nell'essere diversi dagli altri, e appare anzi come l'aspetto concreto del carattere. Il carattere, come indica la parola greca, significa un segno, designa una incisione su un volto come su un sigillo. E' un'impronta. E il carattere in quanto impronta è ciò per cui l'uno differisce dall'altro.

Ebbene, l'uomo ebreo è alla ricerca di questa forte particolarità, ma allo stesso tempo sente la nostalgia dell'apertura, di tutto ciò a cui egli si chiude, di tutto ciò a cui rinuncia, e ha la sensazione di rinchiudersi e di impoverirsi. Si ricorda che ogni determinazione è negazione.

Ed è proprio Spinoza che aveva detto: *determinatio est negatio*; Spinoza, non disposto a rinchiudersi in un ghetto, è uscito dalla sinagoga; egli si ricorda una determinazione che è negazione e quindi impoverimento, e tuttavia, per essere qualcuno bisogna non essere tutti. La condizione per essere qualcosa è di non essere tutto: non si può essere

contemporaneamente qualcuno e tutti, qualcosa e tutto; ci viene detto che è un prezzo che dobbiamo pagare, che è una triste fatalità.

Ma l'uomo dimentica anche, e ne ha il rimorso, qualcosa che è un elemento essenziale dell'Antico Testamento, e che il Nuovo chiama prosopolempsia, l'espressione di simboli.

L'espressione si trova anche nell'Antico Testamento e l'uomo dà un senso alla persona solitaria attraverso l'universalismo che è la vocazione di Isaia; o anche attraverso l'internazionalismo.

Se è vero che la ristrettezza è la condizione stessa dell'esistenza definita, che la saggezza riconosce il termine delle cose e anche l'impoverimento, e se questo impoverimento è condizione della creazione, non è meno vero che questa condizione è comunque impoverimento e che dobbiamo ricordarci che l'uomo non deve chiudersi e che l'accettazione della persona è materia di peccato. L'uomo che prende coscienza di questo impoverimento vede esasperarsi il suo «bisogno di essere se stesso e soltanto se stesso»; si rinchiude ancora più energicamente, prova un po' di vergogna a giocare con la differenza, con la particolarità nazionale, ci gioca soltanto più appassionatamente, e più prova vergogna, più si rinchiude, più si sottrae e più si blocca e fa male a se stesso rinunciando a delle ricchezze che sono intorno a lui, per un vero e proprio masochismo.

In entrambi i casi, come vedete, appare il rimorso di lasciare qualcosa fuori, qualcosa d'importante. In un caso, si tratta di chiudersi agli altri e, nell'altro, di rinunciare alla propria esistenza in quanto tale, nella propria determinazione vitale. Ed è qui lo scrupolo, ma, in realtà, queste due tentazioni sono entrambe vere tentazioni, e cioè unilaterali, e cioè menzognere, puramente illusorie, morbose, e la vocazione dell'uomo ebreo non è quella di cedere a l'una o all'altra. Perché sia l'una che l'altra sono due maniere

inverse di essere come tutti, perché il bisogno di dissomigliare è insomma un bisogno indiretto di assomigliare agli altri. Ciò che bisognerebbe, non è assomigliare agli altri, ma neanche esserne diversi come gli altri uomini amano essere diversi gli uni dagli altri.

Ci sono dunque due maniere di assomigliare agli altri: la prima è quella di assomigliargli, e la seconda è quella di dissomigliargli, se così posso dire; ed esse non valgono una più dell'altra. La prima equivale a perdersi nell'anonimato impersonale, e la seconda equivarrebbe ad avere una banale specificità nazionale o etnica come tutti. La prima significherebbe essere chiunque, e quindi nessuno, come il sottile Ulisse che diviene Nessuno, *Ou5eic*; - nell'antro di Polifemo; significherebbe cessare di esistere. E la seconda maniera di essere come gli altri, e cioè essere come gli altri non volendo essere come gli altri, significherebbe volere una originalità banalizzante. Saremmo come gli altri essendo solo ciò che siamo, come sono le nazioni ripiegate su se stesse e che assai spesso sono nazioni cristiane, volgarmente, egoisticamente, non nell'approfondimento della loro essenza.

Le due maniere di scimmiettare gli altri sono dunque la prima quella di imitarli e la seconda di contraddirli, poiché, come tutti sanno, lo spirito di contraddizione è spesso soltanto una delle forme dello spirito d'imitazione e anche la più stupida e la più letterale, interlineare.

E notate bene che è a questo che ci invita l'antisemitismo; è perfino una delle definizioni che vi propongo; noi incontriamo continuamente questo problema. L'antisemitismo ha ingiunto all'ebreo di prendere partito fra le due maniere, vuole rinchiuderlo in questo dilemma alternativo: o non sei diverso dagli altri accettando di assimilarti a loro, e allora abbandoni le tue usanze, oppure sii solo ebreo, e accetta il ghetto.

O scomparire fra gli altri accettando l'assimilazione, o essere veramente come tutti, e cioè - e non è proprio questo ciò che significa lo Stato d'Israele fra le nazioni - avere come tutti gli Stati un inno nazionale, una bomba atomica, una moneta nazionale, figurare nel Gotha delle nazioni, avere un posto all'ONU, tutto ciò che deve avere una nazione onorevole. Questa non è l'idea che ci facciamo di questo Stato che, per noi, non è come gli altri, e che non lo è neanche per gli altri. E' allo stesso tempo uno Stato e non uno Stato; è al di là della nozione di Stato, è entrambe le cose insieme, non accetta dunque né di fondersi nella massa e neanche di rappresentare uno Stato in più. Non varrebbe la pena, visto che ce ne sono già centonovantacinque, che ce ne fosse un centonovantaseiesimo, per ricominciare le stesse cose e finire per essere come tutti e nient'altro.

E' qui evidentemente il centro stesso dell'inquietudine infinita dell'ebreo, di questa inquietudine che lo rende, a quanto pare, insopportabile. L'ebreo è nella sua essenza contraddittorio e lo si accusa allora di non sapere ciò che vuole. In realtà, vorrebbe cose contraddittorie. Rifiuta il dilemma. Il dilemma nel quale lo si vuole rinchiudere nasce da due tentazioni alle quali egli vorrebbe cedere, ed è un dilemma illusorio, principio della sua insoddisfazione permanente. La sua lacerazione risiede nel fatto di volere allo stesso tempo essere trattato assolutamente come gli altri, senza alcuna discriminazione da una parte, e dall'altra di voler conservare la sua originalità. Questo problema è il problema della differenza nell'uniformità, il rapporto della diaphora nella Diaspora, della differenza provocante nella disseminazione e nell'assimilazione, un problema evidentemente insolubile in termini di ragione e per questo veramente aporetico. Per questo costituisce un'aporia, come la quadratura del cerchio e anche peggio. E tuttavia è questa rassomiglianza differente o questa differenza rassomigliante

che spiega il lato problematico dell'ebreo, il suo senso enigmatico per l'uomo che si sente implicato, perché anche nella democrazia socialista l'ebreo non è soddisfatto né di essere se stesso né di essere un altro, sfugge col movimento, sfugge con l'umorismo e sfugge essendo un altro da se stesso, all'infinito.

Chi non accetta di essere come gli altri né un altro dagli altri, chi non accetta di essere uno fra loro né il solo della sua specie, accetta di essere un altro da sé sviluppandosi all'infinito, sfuggendo a se stesso. E' questo un conflitto che non avrà mai fine, un conflitto che sopprime allo stesso tempo lo squartamento della tentazione e l'oscillazione fra le due tentazioni. Perché ci sono due tentazioni: la tentazione è squartata all'interno e ci sono due tentazioni contraddittorie una dell'altra. Non è serio essere tentati dal controdesiderio del proprio desiderio. Non è né una cosa seria né una verità. E' qualcosa, al contrario, che richiede di essere trattato come uno scherzo, con umorismo. E' serio, al contrario, riconoscere al limite il lato un po' ironico della nostra condizione, il lato contraddittorio e ironico della nostra condizione di uomini. C'è una perfetta serietà che non ne ha l'aria, quella dell'ebreo che va avanti, che raggiunge in questo modo l'innocenza, lontano da ogni tentazione impura. La tentazione è impura perché ha bisogno del suo contrario per appassionarsi per i bisogni del frutto proibito. L'innocenza ignora la lotta sotto questa forma, la lotta illusoria, immaginaria dell'uomo contro delle tentazioni di cui è complice, che ignora quindi l'indulgenza all'oggetto del suo desiderio, quella dell'uomo tentato che crea Satana, la donna, che accusa il serpente, per spiegare che cederà, mentre la decisione è stata presa da tempo. L'innocenza ignora grazie al suo stesso movimento questa indulgenza, questa complicità col tentatore.

Di conseguenza, è una tendenza che non implica tendenze riposte e che non ha niente di febbrile, che ignora l'unzione, e

per questo, essendo nel movimento, implica essa stessa la serenità e l'indifferenza a queste tentazioni.

L'uomo che ha capito, che si è convertito a questa innocenza - e forse la coscienza ebraica vi è particolarmente preparata ed ha in questo senso un valore esemplare -, l'uomo che ha capito il valore dell'innocenza e il lato illusorio e puerile di queste tentazioni che egli stesso ha fabbricato, riconoscerà che tutto ciò non valeva la pena, che non vale veramente la pena lasciarsi tentare dal serpente per così poche cose. Capirà che questo frutto proibito, una volta che non è più proibito, ha un gusto molto amaro, lo getterà lontano da sé e arrossirà un giorno di averlo tanto desiderato.

(1964)

Uno Stato come gli altri?

Nel titolo del colloquio, «Israele nella coscienza ebraica e nella coscienza dei popoli», è la parola coscienza che ci salva - è una parola da filosofi! Essa, almeno, ci appartiene e ci offre, in ogni caso, qualcosa da dire. Israele, in effetti, non è semplicemente uno Stato, e del resto nessuno Stato è unicamente uno Stato. Uno Stato è anche un fenomeno morale, e Israele più di ogni altro Stato è un fenomeno morale, una cosa mentale, come la pittura secondo Leonardo da Vinci, come la storia, di cui Victor Hugo diceva che è cosa morale. Israele è una cosa mentale, e ancora molto di più di ogni altro Stato. E' una entità morale. E, anche se non avesse un passato nazionale, Israele sarebbe un fatto altamente morale; la sproporzione fra la sua insignificanza spaziale e la sua importanza morale è sorprendente. Che uno Stato così piccolo, la cui popolazione è inferiore a quella della città di Parigi, occupi un posto morale così grande, e che la sua apparizione sia uno dei fenomeni più importanti del XX secolo, è fonte di perplessità e di meditazione. E' forse, in un certo senso, l'argomento del nostro colloquio questa sproporzione fra la piccolezza spaziale e l'importanza morale.

Israele è un fenomeno morale e un fenomeno di coscienza anche da un altro punto di vista: nel fatto di dare agli ebrei la coscienza di se stessi. Offre loro una coscienza acuta delle loro complicazioni interiori, della loro ambivalenza, delle loro contraddizioni, e in questo senso non è soltanto la loro

coscienza, ma la loro cattiva coscienza - prendendo la parola in senso morale. Israele è il rimorso, il rimorso degli ebrei di non essere lì, di non aiutarsi, di non partire domani mattina per unirsi a loro, e di continuare a parlare senza prendere parte all'opera immensa di creazione che si compie laggiù.

Non è dunque soltanto un fenomeno di coscienza, ma anche un fatto di cattiva coscienza, e l'esistenza di un rimorso incessante per coloro che non hanno partecipato alla sua costruzione.

Questo Stato non è un gran che sulla carta -appena superiore al dipartimento delle Alpi Marittime - e per trovarlo col dito sulla carta ci vuole molta fortuna, cercare e brancolare per molto tempo su questo scacchiere delle nazioni del Medioriente... D'altra parte, questo doppio fenomeno di coscienza giustifica forse l'esistenza di un paradosso filosofico che mi darà per qualche istante un nuovo argomento di meditazione.

Lo Stato d'Israele è innanzitutto, in gran parte, il figlio della sventura. E' nato dalla sventura; è nato da sofferenze indicibili, le più grandi, le più atroci che un popolo abbia mai subito. Anche quando non ne parliamo, continuiamo a pensarci. Non è forse un fenomeno morale? Non si può separare Israele dalla sventura di Israele... Ci verrà detto che questo è un fantasma del nostro compiacimento. Naturalmente ciò non vuol dire che Israele sia fondato unicamente su questo passato di miseria; che il suo solo fondamento sia la straziante disperazione... Ciò non basterebbe, e i nostri amici israeliani, e la loro bella gioventù, così dinamica, che è tutta presa dai suoi compiti, e dalle sue creazioni, protesterebbero certamente e con energia contro una tale idea, contro l'idea che si possa invocare la sventura come la sostanza dello Stato d'Israele. E' qualcosa che certamente li urterebbe. Non si può dare per vocazione a uno Stato l'instancabile ricordo, la commemorazione ossessiva di

un passato tragico: sarebbe consacrare Israele, come l'amore malefico, ai pipistrelli della memoria. Questo Stato, come tutti gli Stati, è rivolto soprattutto verso il presente e il futuro. I pionieri, le opere effettive dello Stato d'Israele, non ci parlano della tristezza, né della reminiscenza, ma soprattutto della speranza e di un lavoro incessante di edificazione.

L'esistenza stessa di Israele sembra smentire l'idea che questo Stato sia un fantasma, e non ci invita a raccoglierci nelle camere dell'incubo, a chiuderci nei campi di concentramento del ricordo: ci invita a guardare dalla parte del futuro, a considerare i compiti del presente. Tutti i visitatori di Israele conoscono lo sconvolgente Memoriale di Yad Vashem, che si trova vicino a Gerusalemme. In mezzo ai cantieri dove si costruiscono le opere della Gerusalemme moderna, il Memoriale è un'isola di raccoglimento e di meditazione.

Questo passato terribile resta presente per noi nei sotterranei della memoria. E tutto lo presuppone, tutto è allusione a questo passato. Senza questo passato io non sarei qui. Noi stessi che siamo scampati per caso, per miracolo, a questa tragedia, poiché siamo riuniti qui, non possiamo non pensarci, e oserei dire che Auschwitz è la ragione fondamentale, la ragione invisibile della nostra comune presenza in questo luogo.

Questo pensiero riposto, inconfessato lo si incontra anche in Israele, un po' dappertutto, malgrado le tracce orribili del ricordo - un mutilato, un invalido, uno sguardo da animale braccato, e orfani... orfani innumerevoli. Ero seduto un giorno su una panchina della spiaggia di Tel Aviv; un signore anziano, una vecchia signora vengono a sedersi accanto a me; sono vestiti miseramente, e si mettono a parlare in russo. Io mi chiedevo quale spessore di tragedia li aveva portati da Mosca o da Odessa fino a questa panchina, davanti a una

spiaggia del Medioriente. Osavo appena raffigurarmi la vita di questi russi venuti ad arenarsi davanti a questa spiaggia. Questo elemento della popolazione esiste ancora, è uno dei fondamenti di questo Stato d'Israele, e la tragedia è iscritta anche nella sua esistenza. Non se ne può fare astrazione.

Questa sventura di cui ho appena parlato è un elemento di serietà profonda; invita al raccoglimento; se si è credenti, invita alla preghiera; soprattutto, invita il contraddittore al silenzio. Dopo questo, non c'è che tacere e ascoltare; senza questa sventura, inespressa e inconfessata, il nostro stesso colloquio non sarebbe che un colloquio in più, un colloquio come gli altri - ma poiché lo Stato d'Israele non è uno Stato come gli altri, penso anche che il nostro «colloquio» sia un colloquio «non come gli altri». Non varrebbe la pena, in questa nostra epoca di colloqui, aggiungerne un altro...

In noi c'è qualcosa di più: sono le prove, i lutti, le sofferenze indicibili alle quali non possiamo non pensare. C'è per noi un elemento di gratuità disinteressata in questa idea della sventura alla quale sono legati lo Stato d'Israele e l'argomento stesso che trattiamo oggi.

Ma, ovviamente, ciò non basta per fondare uno Stato; tutt'al più ciò pone il problema morale che ne è la conseguenza. C'è, inoltre, intorno a questo Stato, l'estremo passato e l'estremo futuro che caratterizzano la sua natura problematica. Se si fosse trattato soltanto di trovare un rifugio per gli ebrei perseguitati, perché nessuno li voleva, perché si sentivano a disagio dovunque si trovavano, perché non si sentivano a casa propria da nessuna parte, qualunque altro territorio sarebbe andato ugualmente bene. Ogni luogo ne vale un altro - e il problema di Israele non è semplicemente il problema del «qualche luogo:» «dove cacciarsi?», «dove andare ad abitare?», perché non avevamo un guanciale dove appoggiare la nostra testa, perché non sapevamo, come dice il proverbio russo, «dove bere il nostro

té». Dove dovevamo dunque andare? Ebbene, potevamo andare anche nel Texas, potevamo andare nel Madagascar, come vi eravamo stati, a quanto pare, gentilmente invitati durante la guerra, o in Crimea. E forse anche molti altri territori, se si fosse trattato veramente solo di un «qualche luogo» in questo spazio isotropo dei geometri dove tutti i luoghi sono intercambiabili, sarebbero stati più adatti, sarebbero stati più grandi dello Stato d'Israele, sarebbero stati più fertili, economicamente più abitabili; e, a detta di alcuni, sarebbero sorti meno problemi.

Dunque non si trattava semplicemente per gli ebrei di trovare un focolare nazionale, secondo l'espressione un tempo adoperata, di trovare semplicemente un territorio più fertile e più vasto dove avrebbero potuto abitare, il cui clima sarebbe stato loro più favorevole.

In realtà, scegliendo lo Stato d'Israele, lanciavano una vera e propria sfida. Era una scelta a dispetto dell'assurdo. Perché il clima non era favorevole ai primi pionieri. Non c'erano neanche, nella Palestina dell'epoca, masse ebraiche particolarmente imponenti. C'erano più ebrei in Russia o in Polonia che laggiù. Il terreno non era fertile; i problemi erano molteplici; la matassa etnica era quasi inestricabile. Di conseguenza, era in un certo senso una sfida al buon senso, era una scelta, come direbbe Kierkegaard, a dispetto dell'assurdo quella di volere questo Stato d'Israele.

Eppure, è Israele di cui avevano bisogno!... Non perché, come ho già detto, questo territorio fosse particolarmente fertile e perché lì i problemi fossero semplici, ma perché era Israele. Gli ebrei erano attaccati a Israele come l'amante all'amata, non perché l'amata è particolarmente bella o intelligente, ma semplicemente perché la si ama e quindi le si è attaccati. Allo stesso modo, è perché gli ebrei amavano Israele che gli erano attaccati. Un po' -dopotutto questo raffronto non è un sacrilegio, perché si tratta di un eroe della

nostalgia e del ritorno -, un po' come Ulisse, il saggio Ulisse delle nostre versioni greche, che era attaccato alla sua Penelope e a Itaca, non perché Penelope fosse particolarmente intelligente, ma perché era Penelope e perché egli l'amava; perché era lei e perché era lui. Credo che sia un po' il caso degli ebrei nei confronti di Israele. «Questi alberi sono belli... questi fiori sono belli... ma non sono gli alberi e i fiori del mio paese... » è Lamennais che lo dice nelle sue indimenticabili Parole di un credente, e aggiunge: «L'esiliato dappertutto è solo».

Lo stesso per gli ebrei: avevano bisogno degli alberi del loro paese e dei fiori del loro paese. Una ragione così passionale, una ragione così priva di ragione, una ragione senza ragione non può essere che una ragione mistica come in tutti i casi in cui il perché... rimanda a se stesso. Volevate Israele, perché? Perché è Israele. Non è una risposta, e tuttavia la risposta è nella domanda; il perché rimanda all'effetto invece di indicare la causa. E la risposta è abbastanza eloquente. Non c'è nulla da aggiungere.

Noi vogliamo assolutamente che il perché rimandi a una causa distinta, che lo giustifichi, come nelle eziologie benpensanti - mentre, nella passione mistica, il perché si spiega di nuovo da solo e in maniera circolare.

Notate che questa ragione passionale non era soltanto la ragione dei credenti, la ragione di coloro che credevano al Libro e alle rivelazioni del Libro, che credevano che la rivelazione fosse stata fatta a Mosè sul Sinai. Anche i sionisti di sinistra, anche i rivoluzionari, anche i marxisti che avrebbero dovuto decidersi unicamente per ragioni demografiche, economiche o del genere, erano attaccati come gli altri a questo Stato d'Israele. «Coloro che credevano e coloro che non credevano», come dice il poeta della Resistenza, erano ugualmente attaccati a questa Terra santa; eppure, per un marxista, non c'è una Terra santa; per lui le

parole santo e santità non hanno senso. E perché questi primi sionisti, spesso socialisti, erano tanto attaccati a Israele, dal momento che queste ragioni senza ragione non avrebbero dovuto esistere per loro?

Avevano dunque bisogno di questa terra privilegiata, in un mondo passionale dove ci sono luoghi inspiegabilmente privilegiati, luoghi assurdamente consacrati, montagne sante, luoghi i cui soli nomi sono già magici, i cui soli nomi sono già, in un certo senso, delle carezze. E' la prima emozione che si prova arrivando nello Stato d'Israele, quella di vedere con i propri occhi, di toccare con le proprie mani luoghi i cui soli nomi evocano un mondo di pensieri e di uomini, luoghi che non dovrebbero neanche esistere temporalmente e secolarmente sulla carta, luoghi veramente magici.

Si può dunque riconoscere, dire, concedere che la scelta di questo territorio era frutto di una volontà testarda. Non di un capriccio, ma probabilmente di una volontà passionale e più profonda, ed essenzialmente irragionevole, come tutto ciò che è profondo e importante.

Ecco dunque un modo filosofico di porre il problema, e forse, tutto sommato, l'origine stessa di questa idea, in quanto passionale, ha qualcosa d'imprescrittibile.

Ma era scritto che Israele non poteva, non potrebbe mai essere uno Stato come gli altri, e io spero proprio che non sarà mai uno Stato come gli altri.

Il problema, quasi metafisico, che si pone quando si medita sull'esistenza di questo Stato, e che è già immanente alla posizione stessa di questo problema, è quello di sapere come si comporterà la Terra santa quando la Terra santa diverrà la realtà del presente. Come l'estremo passato favoloso, ap102pena credibile, l'incredibile passato millenario, e dall'altra parte l'estremo futuro della speranza escatologica, si evolveranno nella coscienza dell'uomo quando diverranno un presente tangibile e visibile? Quando Israele invisibile

diverrà un Israele visibile?... Non nascerà forse in quel momento quella delusione metafisica, quella delusione inevitabile di cui parlano nel loro linguaggio, in forme diverse, grandi pensatori come Kierkegaard, per esempio, il filosofo della reminiscenza, o come Simmel, il grande pensatore ebreo che le dava il nome di tragedia della cultura? La tragedia della cultura di Simmel è, in un certo senso, il problema stesso di Israele, la sua esistenza topografica e cronologica determinata da circostanze di tempo e di luogo. Com'è possibile che una Terra santa sia da qualche parte sulla carta, individuabile con ascisse e ordinate, in latitudine e longitudine - perché dopotutto Gerusalemme è una città che si può individuare nello spazio dei geografi. Che rapporto c'è, quindi, fra queste coordinate locali e temporali e questo Israele immaginario con il quale abbiamo cominciato? Che rapporto c'è fra la Gerusalemme mistica della nostra lontana speranza, la nazione della speranza escatologica, e la Gerusalemme in pietre da taglio che si costruisce sulle colline della Giudea?

Il problema è dunque allo stesso tempo metafisico e temporale, poiché è il problema del presente. Come smettere di dire «l'anno prossimo a Gerusalemme... » visto che, dopotutto, basta prendere l'aereo per esserci questo pomeriggio alle 18? Dunque non è più alla fine dei tempi, non è neanche più l'anno prossimo... sempre l'anno prossimo... per un rinvio indefinito del futuro, di futuro in futuro. Come cessare dunque di installarsi nella speranza immemoriale, dal momento che gli ebrei sono installati da tanto tempo nella speranza della terra di nostalgia, la cui funzione stessa è di essere nostalgica e che non è diletta se non perché è oggetto di una nostalgia secolare e immemoriale? Sul punto di prendere l'aeroplano perché l'estremo futuro e l'estremo passato divengano il presente, perché l'immaginario e il reale si congiungano, il nostalgico si turba e si mette a esitare...

Teme di essere deluso, ed è come un uomo che sta per sposare la principessa lontana... Questa principessa lontana è la nostra amata, proprio perché è lontana, e non per un'altra ragione. Purché non ritorni troppo presto, e purché io non abbia l'occasione di raggiungerla!... Siamo installati nel languore dell'assenza e della amata assente. La sua funzione è quella di essere assente. Come non essere afferrati dall'angoscia al momento dell'incontro?

Israele, per molti ebrei, è come questa principessa lontana, e che non è più così lontana, che è vicinissima, che sarà vostra sposa se lo volete, e con la quale abiterete nella vostra casa, borghesemente in un certo senso.

Ecco dunque il nostalgico messo a confronto con la realtà immediata... e non crede ai suoi occhi, è preso dal panico.

Questo è il caso anche del rivoluzionario che si abitua a pensare la Grande Sera come un estremo futuro, e quando la Grande Sera è per stasera, ecco che anche il rivoluzionario è preso dal panico - e spesso passa dall'altra parte. Questo futuro non era fatto per divenire un presente.

Tale è il nostro problema davanti allo Stato d'Israele: il panico davanti al futuro lontano che è sul punto di divenire vicino, che sta per essere presentificato, che sta per divenire tangibile e visibile.

Questo problema, dopotutto, non è solo un privilegio degli ebrei e non riguarda soltanto Israele. E' stato anche, in un'altra dimensione rivolta soprattutto verso il futuro, il problema dell'URSS. Dopo la sua rivoluzione, l'URSS, che, anch'essa, a suo modo, non doveva essere un paese come gli altri e non avrebbe dovuto essere un paese come gli altri, non avrebbe dovuto installarsi nella sua esistenza nazionale e conoscere, come ha conosciuto - come tutti gli Stati, compreso lo Stato d'Israele -, il complesso d'onorabilità, la gioia del fuorilegge di avere finalmente uno stato civile, una moneta nazionale, un inno nazionale, come tutti i paesi che

si rispettino e che sono rispettati, una bandiera nazionale, biglietti da visita, o che so io... Forse c'è tutto questo nella nostra soddisfazione di essere ebrei: la promozione dell'onorabilità, della rispettabilità, l'esistenza nazionale, con tutto ciò che questo comporta, un francobollo nazionale, poste nazionali, ministri...

E c'è stato anche lo stupore dei sovietici quando il primo stato proletario del mondo ha avuto, anche lui, il suo canto nazionale - per il quale, del resto è stato abbandonato il canto dell'Internazionale, quando ha avuto i suoi atleti nazionali, e tutto il resto... insomma, quando è risultato che era uno Stato completo nel Gotha delle nazioni, degno degli altri, e sullo stesso piano degli altri.

Anche Israele ha conosciuto, a suo modo, questo orgoglio, legittimo, ma pericoloso. Come installarsi nella rivoluzione permanente senza che la rivoluzione permanente si afflosci e si imborghesisca? Come installarsi nello Stato mistico senza che questo Stato mistico non divenga anch'esso uno Stato borghese?

Evidentemente i nostri amici israeliani, davanti ai quali ho detto che mi vergogno di parlare, mi diranno: fate presto voi a dire... Uno Stato nazionale suppone una gran quantità di cose e di mezzi in vista di queste cose, e le conseguenze che ne seguono; il che vuol dire che, per raggiungere il fine, bisogna installarsi nel mondo dell'impuro, che occorrono mezzi che non assomigliano a questo fine, e d'altra parte accettare tutte le conseguenze di questo fine. Dunque, prima i mezzi, e poi il fine, le conseguenze, tutti e due impuri, e pian piano si ha una frontiera, un esercito per difendere le frontiere, e armi per armare questo esercito... e poi... e poi un bilancio per pagare queste armi... e tutto il resto... E probabilmente se io avessi avuto delle responsabilità in questo Stato avrei fatto come gli altri. Ma fortunatamente non ne ho... e Dio me ne guardi, se mi ascolta. Pian piano, si

arriva a cose innominabili, inconfessabili, impensabili... Anche qui domando perdono ai nostri amici israeliani per il fatto che sembra avere un'opinione su dei problemi che non mi riguardano, dopotutto, e per i quali non ho tutti i dati della risposta da fornire. Mi scuso con loro di parlare da uomo irresponsabile, come poco fa, oso appena ricordarlo. Volevo dire che si arriva anche a mettere la propria mano nella mano dei carnefici, ad accettare degli accordi di riparazione con loro, accordi che, lo riconosco, sono stati necessari e... - bisogna convincersene, bisogna crederlo e io faccio tutto il possibile per crederlo, per esserne convinto - hanno permesso allo Stato d'Israele di esistere equilibrando il suo bilancio. Bisognava dunque passare sopra alla responsabilità morale e metafisica, che ha fatto sì che si accettassero le relazioni con i criminali del più grande crimine della storia, il più mostruoso che sia mai stato commesso.

Tutto ciò dunque, che era probabilmente necessario, che era forse necessario, era evidentemente la conseguenza di questa esistenza temporale e secolare di uno Stato che a priori non era fatto per esistere temporalmente. A questo riguardo, capisco sia l'indignazione delle vittime che il purismo e l'angelismo di questi insensati che negano allo Stato d'Israele perfino il diritto di esistere; parlo degli ebrei di Meà Shearim, che sono degli insensati, ovviamente, ma si può in qualche modo anche capirli mettendosi sul loro terreno.

Il fatto è che in realtà hanno tutti ragione: gli uomini responsabili e seri di accettare queste conseguenze che derivano una dopo l'altra dall'esistenza temporale dello Stato, da necessità secolari e dall'impurità nella quale si è impegnati, dalla natura stessa dell'azione che esige questi compromessi; e dall'altra parte coloro che hanno esigenze imprescrittibili, più elevate, e che hanno ragione anche loro.

Vi è dunque una tensione fra le due esigenze opposte, e cioè quella di uno Stato pneumatico, invisibile, che ha una esistenza morale, e dall'altra parte quella che è secolare e temporale, tensione che non può essere risolta o che è risolta soltanto all'infinito. Vi è dunque una conciliazione che non può essere trovata nell'immediato, che è un conflitto, come si dice così spesso oggi.

Solo che tutto ciò è più tragico per gli ebrei, la tensione è più acuta per loro, perché ciascuno sa nel suo intimo che ci sono due cose che un ebreo non può fare, che bisogna lasciare agli altri. Fare una guerra di conquista, per esempio, checché alcuni ne pensino, fare uso della violenza e della menzogna sono cose che il popolo vittima della cattiveria e della stupidità umane non dovrebbe mai fare, e, quindi, queste eventualità che consistono nell'accettare gli altri pongono problemi più acuti per gli ebrei che per gli altri, comportano scrupoli più tragici.

Questa tensione non sciolta, questo conflitto infinito fra esigenze contraddittorie sono in un certo senso concretizzati in questo eterno problema che gli ebrei sollevano ogni volta che si ritrovano fra di loro, come è il caso di oggi, il problema dei rapporti fra Israele e la dispersione, questa immensa disseminazione che è sette volte più numerosa, se faccio bene i conti, della popolazione dello Stato d'Israele - che fa in un certo senso di questa dualità fra Israele e la dispersione un segno della tensione non risolta. Questa disseminazione alla quale Israele rimprovera, a ragione - e su questo punto ci si sente a disagio, non si ha nulla da rispondere, siamo colpevoli -, di non unirsi allo Stato integrandosi in questa nuova realtà nazionale.

Tuttavia, in un altro senso, questa dispersione - e penso che i nostri amici israeliani ne abbiano essi stessi coscienza - rappresenta fuori delle frontiere dello Stato nazionale, di questo Stato come gli altri, il principio sacro

dell'inquietudine, della fluidità. Essa ostacola, a suo modo, l'imborghesimento che minaccia tutti gli Stati, quali che siano. Ostacola la provincializzazione, l'afflosciamento che costituiscono la delusione naturale di tutti gli uomini; colpisce l'esistenza concreta di uno Stato sempre più o meno minacciato dall'"autosoddisfazione, dalla tentazione della forza e dell'esistenza borghese. Ci impedisce di preferire le soddisfazioni della forza all'inquietudine, all'ansietà, all'insoddisfazione.

Naturalmente, tutto ciò è anche un po' vanitoso, perché c'è un compiacimento inverso. Siamo circondati dai compiacimenti. Fra il compiacimento dello Stato e il compiacimento dell'insoddisfazione, che fare?

C'è anche un compiacimento a essere insoddisfatti.

La disseminazione mantiene intorno allo Stato d'Israele una specie di alone diffuso intorno al nucleo compatto degli ebrei fra loro. Gli ebrei fra loro sono infelici; non sono fatti per stare sempre fra loro; sono fatti per stare in sospensione fra le nazioni. E' qui che manifestano certi aspetti del loro genio, ed è qui che hanno quello «spumeggiante» e quella inquietudine di cui parlavamo. E' una delle vocazioni del popolo ebraico quella di essere così disperso fra le nazioni, ed è quindi bene che intorno a questo nucleo compatto di ebrei fra loro esista questo mondo ebraico diffuso che mantiene questa fiamma sacra, questa piccola insoddisfazione, di cui gli uomini hanno bisogno.

E' bene che fuori di Israele compatto esista un Israele diffuso, l'Israele elusivo della dispersione, un Israele sfumato. Gli ebrei hanno bisogno di questa elusività.

Gli ebrei non hanno risuscitato lo Stato d'Israele, la terra d'Israele, solo perché vi fosse uno Stato in più, o per avere una bella bandiera in più sul Larousse, accanto alle altre bandiere.

Ma naturalmente non si può edificare uno Stato senza accettare ciò che costituisce questo Stato, e per questo la contraddizione è insolubile. Sono ben lungi dal minimizzare il problema. Non si può edificare uno Stato al di fuori delle sue esigenze secolari. E d'altra parte c'è anche un compiacimento inverso nel gusto della sventura. Molti ebrei hanno il gusto della sventura. Cercano a volte la stanza chiusa dei ricordi, come cercano paradossalmente la soddisfazione di essere inquieti.

A questo punto, siamo minacciati anche dal «professionismo dell'inquietudine», dal bisogno di essere perseguitati. Siamo stati sufficientemente perseguitati per non inventare delle ragioni supplementari riguardo alle nostre disgrazie. Anche l'orgoglio di essere sventurati costituisce insomma una tentazione, nel senso che i teologi danno alla parola.

Allora che fare? Contro questa tendenza è bene, evidentemente, che Israele esista in ascissa e ordinata, a suo modo, secondo le sue coordinate geografiche e topologiche. Non bisogna volergliene di essere felice, e non bisogna neanche pensare troppo ad Auschwitz e alla sventura di cui noi siamo figli.

Vi è dunque un compiacimento dell'uomo che desidera assolutamente, se così posso esprimermi, tessere la tela della reminiscenza e che si distoglie, così facendo, dai compiti del presente. Mi direte che è un modo un po' disinvolto di sbarazzarsi del problema. C'è una tensione non risolta fra un Israele «come gli altri» e un Israele «non come gli altri», fra Israele visibile e Israele invisibile. E questo conflitto non avrà fine. Questo conflitto durerà fino alla fine dei tempi, fino alla fine del mondo; perché il principio dell'inquietudine infinita è Israele.

Per questo dirò, concludendo, che sia l'uno che l'altro erano necessari. Benedetto sia Israele visibile, che ha

permesso a un popolo umiliato di vivere onorevolmente, di esistere, in una parola, e, come tutto ciò che esiste, di esistere nello spazio e nel tempo. Ma benedetta anche la nostra fedeltà ai ricordi terribili, la nostra fedeltà a un futuro infinitamente lontano, la nostra fedeltà all'incomprensibile sventura che si è abbattuta su Israele, a questa sventura che non serve più a niente, a questo passato gratuito e disinteressato, a questa aureola di estremo futuro... In una parola, tre volte benedetto Israele invisibile, senza il quale Israele visibile non sarebbe ciò che è.

(1965)

Vicina e lontana: la donna

Ci sarebbero ancora segreti da svelare sui rapporti fra l'uomo e la donna? Sono in ogni caso segreti di tutti. Tutti ne sanno quanto voi e me.

Il nostro ruolo potrebbe limitarsi ad abbozzare una filosofia negativa della donna. Sembra strano riconoscerlo; si può dire soprattutto ciò che la donna non è. La donna non è un'appendice dell'uomo; la donna non è il complementare dell'uomo; la donna non è il raddoppiamento, il duplicato dell'uomo; no, non è niente di tutto questo. Su certi miti, tuttavia, si può insistere maggiormente a causa degli innumerevoli pregiudizi che sono fioriti sulle orme della donna e hanno profumato la sua strada. La complementarità, in particolare, sembra confermata dal linguaggio; in russo, poi ha etimologicamente la stessa radice di polovina, che vuol dire metà; così la donna sarebbe la metà dell'essere umano. E, conseguentemente, unendo le due metà si ottiene l'essere umano completo; nell'idea accademica dei rapporti fra l'uomo e la donna si ritrova un vecchio mito che è in fondo il mito dell'androgino, e che il Convito di Platone mette in bocca ad Alcibiade. E' il mito di una unità originale; si possono interpretare i rapporti fra l'uomo e la donna alla luce di un androgino originario successivamente scisso dalla dicotomia dei sessi: una fissione infelice, una sorta di separazione chirurgica scinde le due metà dell'essere umano che vogliono in seguito riunirsi o incastrarsi l'una nell'altra

per restaurare l'armonia primordiale: la parola greca armonia non significa forse «accordo» o «ingranaggio»? Il desiderio sessuale sarebbe il desiderio di ricomporre l'essere umano completo.

Ma naturalmente questi sono miti semplicistici e pregiudizi ingenui. Tanto varrebbe dire, come Aristotele, che la mascella inferiore ama la mascella superiore perché si adattano l'una all'altra.

L'amore sarebbe essenzialmente la nostalgia dell'unità perduta. Questa unione che dovrebbe ricostituire l'essere umano totale è una somma aritmetica il cui fine è l'integrità umana. E di conseguenza l'amore verrebbe dal bisogno che una metà ha di ritrovare la metà mancante. Per questo le concezioni occidentali dell'amore, legate alla nostalgia, sono così spesso passatiste.

Il punto di vista organicista, giustificato dall'attrazione normale o eterosessuale, si basa sull'idea che si ama ciò di cui si ha bisogno: si ritiene che l'essere umano ami ciò che gli manca. Ma se l'uomo ama ciò che gli manca non è necessario che la parte mancante lo ami. E' ancora Aristotele che lo dice: l'uomo ama il suo piede e la sua mano, ma la sua mano e il suo piede non lo amano... Non è necessario che l'amore sia corrisposto. Il bisogno amoroso è dunque unilaterale, non reciproco, a senso unico: ha, se così posso esprimermi, un carattere non scambievole; la donna, nata da una costola di Adamo secondo la Bibbia, rimpiange il suo posto così vicino al cuore dell'uomo; l'uomo è carne della sua carne, sangue del suo sangue, osso delle sue ossa, ed essa langue pensando all'ablazione crudele che l'ha separata dall'organismo originario; l'uomo, da parte sua, langue pensando alla sua costola mancante; soffre del vuoto lasciato nel suo fianco da questa ablazione crudele.

Ma non è sul terreno della grossolana complementarità che si può giustificare la verità dei rapporti fra l'uomo e la

donna. Bisogna parlare di secondarietà? La donna sarebbe un elemento secondario rispetto all'uomo, secondario perché secondo nel tempo: la donna è una certa specie d'uomo, una specie bizzarra, una varietà aberrante; il modello è l'uomo; l'uomo è l'essere umano per eccellenza, l'essere umano tout court, l'essere umano puro e semplice... La donna è un caso particolare. E' staccata dall'uomo successivamente: originariamente, è l'uomo in generale che è creato nella sua ominità, ed è creato direttamente da Dio; egli è dunque l'archetipo. D'altra parte, la donna è secondaria perché è prelevata dalla carne dell'uomo, e quindi è una complicazione; la donna è un uomo a esponente, un uomo al quadrato, è l'uomo dell'uomo, l'uomo derivato dall'uomo: un sottoprodotto, in un certo senso. L'uomo è creato a immagine di Dio primariamente, e la donna è creata a immagine dell'uomo; ed è grazie al suo intermediario e alla sua mediazione, è grazie all'uomo che essa assomiglia a Dio. Si riconosce qui il pregiudizio virile secondo il quale il maschile è il sistema di riferimento, come mostra chiaramente la grammatica, la quale fu scritta dai messieurs. Questa metafisica è abbastanza aristotelica, e non a caso; perché è grosso modo una metafisica del sostantivo, del soggetto al nominativo, il quale è nella fattispecie maschile. Questa prerogativa del sistema di riferimento virile è abbastanza maldestramente confermata dalle donne: l'assimilazionismo femminile ha per ideale quello di essere interamente mascolinizzato; l'ideale per le donne è di essere indistinguibili dall'uomo. Il loro ideale è di rinunciare a se stesse, e a ciò che esse rappresentano.

Tale è la prerogativa fondamentale, confermata dalla grammatica, come nelle coppie pitagoriche. Per i pitagorici si tratta di diadi dove uno dei due elementi è in evidenza: la donna è a sinistra, l'uomo a destra, e cioè al posto d'onore, dove rappresenta sempre il sistema di riferimento. Ortega y

Gasset, che appartiene a una civiltà cattolica, lo dice mirabilmente nel suo libro sull'amore. L'idea che il femminile sia un estratto e un sottoprodotto del maschile ha lasciato delle tracce nella misoginia schopenhaueriana. Il fascismo hitleriano ha esaltato l'uomo per eccellenza, che è il guerriero dagli occhi azzurri, l'uomo dalla virilità delirante, con le sue uniformi luccicanti, i suoi stivali e il suo frustino; il maschio in delirio è privo, nei campi nazisti, del suo regolatore femminile, e rifiuta il messaggio femminile; Eva è nata dopo, e quindi è degenerata fin dalla nascita.

Ecco ciò che la donna non è; è il disconoscimento dell'indipendenza femminile e del messaggio femminile che spiega queste aberrazioni.

Il femminile non è un astratto del maschile; il femminile non è un complementare del maschile, ma la differenza fra maschile e femminile è una differenza monadologica, è la differenza fra due esseri indipendenti, autosufficienti e tuttavia eterogenei.

Che cos'è la donna in tutto ciò? Sappiamo ciò che non è. Cerchiamo cos'è la donna... Questa è bella! Essa è fra noi, è la nostra compagna, la nostra più prossima vicina, e nonostante ciò è la più lontana. La donna è «primaria» e immediata quanto l'uomo. Nella Bibbia stessa la secondarietà femminile ha un carattere simbolico e già spirituale; essa non è letteralmente la complementare dell'uomo, come dimostra l'idea della costola tolta all'uomo; essa non serve a riformare una totalità amputata della sua metà; la costola è un simbolo intorno al quale si ricostituisce un'altra cosa; questo simbolismo è già del tutto morale.

D'altra parte, Eva è creata dal dialogo. E' ciò che dice la Bibbia. Adamo è completamente solo, senza interlocutore, nel giardino delle delizie; può soltanto conversare con le giraffe e le gazzelle; ha bisogno di un altro essere umano per scambiare qualcosa, un compagno per comunicare. L'altro: è

il polo essenziale nella filosofia di Buber e di Levinas, e di un pensatore che non era ebreo ma deve essere stato influenzato dalla filosofia ebraica, visto il luogo dove viveva. Mi riferisco a Raimondo Lui-lo, che recentemente è stato studiato a fondo da uno dei nostri colleghi più vicini, Louis Sala-Molins.

Del resto, nei versetti dedicati al peccato, leggiamo che il serpente va dalla donna direttamente; non si rivolge all'uomo; si rivolge prima alla donna, perché la donna è più vicina alla vita e più immediatamente; sulla sua strada, il male trova la donna prima di trovare l'uomo. L'uomo è qui l'essere più astratto; è l'uomo che è sedotto per il tramite della donna. La donna è nei segreti dell'essere.

Il messaggio che ci trasmette Eva è il messaggio del simile-differente perché essa è l'essere più simile a noi, e allo stesso tempo il più differente. Così si spiega la tensione passionale che esiste fra i due sessi. La donna è la seconda persona, la persona a me più vicina e la più lontana; essa è lo stesso che è un altro, che è come me, ma che non è me, che è dunque simile a me, *instar mei*. Il tu in questo senso è la persona per eccellenza; è anche la persona più immediata, perché fra me e lei c'è la minima distanza, e cioè la più piccola distanza possibile, la più piccola distanza necessaria perché l'altro sia un altro essere; perché la distanza infinitesimale può essere qui una lontananza infinita; perché la lontananza non dipende dai chilometri. La donna è accanto a me, eppure non la conosco. L'idea stessa di una distanza infinitesimale implica allo stesso tempo l'estraneità assoluta, la lontananza di una ipseità completamente altra che ha un nucleo completamente altro, e l'assoluta vicinanza. La donna mi è più vicina di quanto io lo sia a me stesso; e d'altra parte io la amo di un amore precario, contestato dalla libertà imprevedibile che essa incarna, questa libertà da cui attendo, col cuore in tumulto, la mia felicità e la mia vita, una libertà che può negarsi, una libertà che bisogna meritare, che

bisogna ricercare, che bisogna conquistare e poi riconquistare, tanto la si perde facilmente.

La donna è dunque lontana e vicina. Benché mi ripugni parlare tedesco da questa tribuna, sono tentato di citare Tristano. Scheler diceva della donna che essa è il genio della vita mentre l'uomo è il genio dello spirito; non amo molto questa metafisica tedesca, ma grosso modo questo linguaggio ci può bastare.

La complementarità organica è il pericolo più grande che possa minacciare l'amore e i rapporti dell'uomo con la sua compagna. Il bisogno di complementarità è un desiderio; si desidera ciò di cui abbiamo bisogno, io desidero ciò che mi manca. E, al contrario, amare è desiderare senza averne bisogno. L'amore è dunque una cosa diversa dal bisogno sessuale...

L'uomo ha bisogno della donna, e quando il bisogno è soddisfatto... buonasera. Qui non c'è amore. Il bisogno non può fondare un rapporto. Io amo ciò di cui non ho bisogno; chi ama perché ha bisogno di compagnia, per esempio, o perché ha bisogno di un interlocutore, perché ha semplicemente bisogno di conversare, perché si annoia da solo, non ama; e ciò che sente non merita il bel nome di amore. Anche l'amore diventa sospetto se ne sento il bisogno. Chi sente soltanto il bisogno dell'altro non ha conosciuto l'amore.

Il rapporto che unisce l'uno e l'altra mette in contatto due microcosmi: le monadi d'amore non hanno letteralmente bisogno l'una dell'altra. Ho certamente bisogno di un partner; ma dov'è allora la gratuità del rapporto amoroso? E' questo che spiega il carattere libero della reciprocità amorosa. La distanza permette alla corrente di passare; un influsso di relazione passa dall'uno all'altra solo perché non sono complementari l'uno dell'altra; non sono fatti per ingranare e incastrarsi l'uno nell'altra. Così assumono tutto il loro senso

un dialogo e una reciprocità nel faccia a faccia e nell'intimità. E così si spiega l'importanza del discorso amoroso: perché l'amore fa parlare e cantare, l'amore è eloquente; e Raimondo Lullo lo ha detto mirabilmente nei suoi due trattati sull'amore, l'Albero della filosofia d'amore e il Dialogo dell'amante e dell'amata: in realtà è l'amore che fa cantare gli usignoli, che rende gli uccelli così loquaci, che fa ridere i trilli e svolge gli arpeggi... E' l'amore che fa i poeti, perché la poesia è il modo per eccellenza della comunicazione transitiva della transitività amorosa.

Ecco perché l'amore è aperto verso il futuro e non verso il passato; nella complementarità l'amore è una nostalgia: l'amore langue. Tale è la concezione occidentale nella quale l'amore aspira a qualcosa di trascorso; da qui questo languore che addolora... Languore è la parola che hanno tutti sotto la penna; l'amore langue perché pensa al passato e perché vuole ricostituire l'unità originale. Al contrario, quello che vi propongo è rivolto verso l'avventura e verso l'apertura, laddove avventura e apertura sono la stessa cosa. L'amore vero è rivolto verso il futuro e per questo ispira i canti e le poesie.

Per concludere, vorrei citare una frase del musicista Georges Migot, che del resto è protestante, e che ha affidato il messaggio d'amore alla volubilità del flauto. Il flauto innamorato non fa forse degli arpeggi e dei trilli, come l'uccello? «Cacciati dal Paradiso, Adamo ed Eva ascoltano nel loro cuore cantare l'amore».

(1972)

INDICE

L'ebraismo, problema interiore

La coscienza ebraica e la contraddizione.

La speranza e la fine dei tempi

Assomigliare, dissomigliare

Uno Stato come gli altri?

Vicina e lontana... la donna